

تصدير الأستاذ الدكتور

عاطف العراقي

تأليف

الدكتور مجدي محمد إبراهيم

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التصوف السني

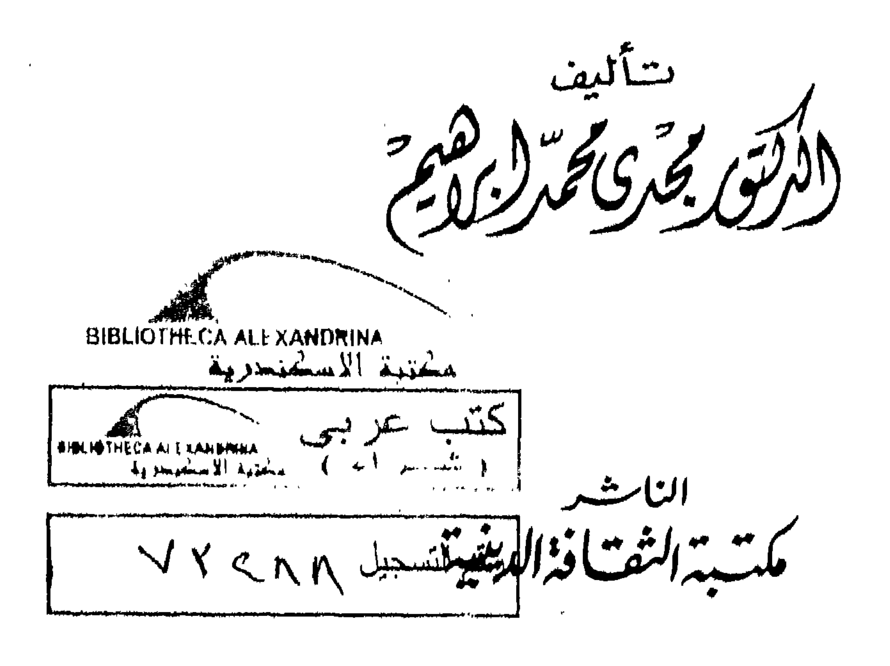
حال الفناء بين الجنيد والغزالي

تصدير الأستاذ الدكتور

عاطف العراقي

تأليف

الدكتور مجدي محمد إبراهيم



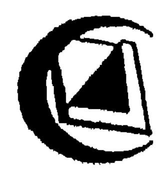
الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الأولى

١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

رقم الايداع	١٣٥٨٥ / ٢٠٠٠
الترقيم الدولي	977-341-000-5



الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد - الظاهر - القاهرة

ت: ٥٩٢٢٦٢٠ فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧

إهــــداء

إلى والدى .. الذى علّمنى - منذ الصغر- حب العلم والصبر على البحث والتحصيل .. أهدى هذا الجهد.

وأسأل الله أن يحفظه من كل سوء.

وأن يرحمه-فى الدنيا والآخرة - رحمة واسعة.

وأن يجزيه أحسن الجزاء على ماقدّم لأبنائه من تربية كاملة ومجهود صادق، وكفاح مستديم.

وأن يتجاوز عن سيئاته بمنه وكرمه يوم تنصب للخلائق موازين الحساب.

إنه نعم المولى ونعم النصـيـر، وهو بالمؤمنين رءوف رحيم.



تصـــديـر

بقلـــم

د. عاطف العراقى
أستاذ الفلسفة العربية



تصـــدير

بقلـــم

د. عاطف العراقى
أستاذ الفلسفة العربية

يحتلُّ التصوُّف مكانة كبيرة فى إطار الفلسفة العربية؛ فإذا كنَّا نقول إن الفلسفة العربية بمعناها الواسع تتضمَّن ثلاث دوائر هى دائرة علم الكلام (الفرق الإسلامية) ودائرة الفلاسفة العرب (ابتداء من الكندى وانتهاء بابن رشد)؛ فإنه لابد أن يُضاف إلى هاتين الدائرتين دائرة ثالثة وهى دائرة التصوف الإسلامى.

وإذا كنَّا داخل دائرة الفرق الكلامية نميِّز بين منهج المعتزلة ومنهج الأشاعرة، وهما يمثلان أكبر فرقتين من الفرق الإسلامية فى المجال الفكرى؛ وإذا كنا أيضا نميِّز بين منهج المعتزلة ومنهج الأشاعرة، وهما يمثلان أكبر فرقتين من الفرق الإسلامية فى المجال الفكرى؛ وإذا كنا أيضا نميِّز داخل دائرة فلاسفة العرب بين فلاسفة مشرقيين وفلاسفة عاشوا فى المغرب العربى كابن باجة وابن طفيل وابن رشد؛ فإننا أيضا داخل إطار الدائرة الصوفية نميِّز عادة بين تصوف سنِّى اعتمد أصحابه فى أقوالهم بالدرجة الأولى على مصادر دينية إسلامية، وبين تصوف فلسفى لا يمثل اعتمادا فقط على الكتاب والسنة، بل يضيف إلى المصدر الدِّينى الإسلامى مصادر خارجية من بينها المصدر اليونانى، والمصدر الفارسى، والمصدر الهندى.

معنى هذا؛ أننا لكى نفهم أبعاد التصوف الفلسفى، فلابد أن يكون واضحًا لدينا ضرورة القول بأن أصحاب التصوف الفلسفى قد اعتمدوا على مصدرين

وليس على مصدر واحد، وهما المصدر الدينى الإسلامى من جهة، والمصدر الأجنبى الخارجى من جهة أخرى.

والبحث فى مجال التصوف قد يعدُّ معبِّراً عن صعوبات بالغة، وبخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أهمية دراسة المصادر الأجنبية.

من هنا؛ كان ترحيبنا بالدراسة العميقة التى يقدمِّها اليوم للمطبعة العربية زميلنا وتلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم؛ وهو مَن هو فى مجال دراسة أبعاد الفلسفة الإسلامية عامة، والفلسفة الإسلامية والتصوف على وجه الخصوص.

لقد اختار الدكتور مجدى إبراهيم موضوعا يعد بالغ الأهمية وهو موضوع: «حال الفناء» بين قطبين كبيرين من أقطاب التصوف السنِّى وهما أبو القاسم الجنيد، وأبو حامد الغزالى، وقام بدراسة آراء المفكرين الكبيرين ضمن إطار «التصوف السنِّى».

لقد قسّم باحثنا الدكتور مجدى إبراهيم دراسته إلى مجموعة من العناصر والنقاط والجزئيات، واستطاع أن يربط بين كل جزئية والأخرى، واستطاع أن يحللُ موضوع حال الفناء من خلال دراسته، ليس عند الغزالى والجنيد فحسب بل عند أناس من الصوفية قاموا بجهد كبير للتوفيق بين مقتضيات التجربة الدينية من جهة، والتجربة الفلسفية من جهة أخرى.

لقد وضع الدكتور مجدى إبراهيم كل هذا فى اعتباره، وقد أدَّى ذلك إلى وجود وحدة عضوية بارزة بين عناصر كل فصل من فصول كتابه وبين كل مبحث من مباحث كتابه التصوف السُّنى، ولا أشك فى أن هذا كُلُّه قد أدَّى إلى وجود عمق واضح فى الدراسة التى تقدَّم اليوم للمكتبة العربية. ودراسة الدكتور مجدى لحال الفناء بين الجنيد والغزالى، إنما تعد داخلة فى إطار التصوف عامة والتصوف السنى على وجه الخصوص، وإن كانت توجد جوانب كثيرة تدلنا على اهتمام باحثنا فى مجال المقارنة على الأقل بالتصوف الفلسفى. وقد اضطلع الدكتور

مجدى إبراهيم على مئات المصادر والمراجع التى ظهرت أثرها فى دراسته العميقة.. إن الدراسة التى بين أيدينا الآن، تكشف عن اهتمام بالغ من جانب صاحبها بالقراءة؛ والقراءة الجادة والمستمرة، ويكفى أن يطالع القارئ مجموعة من الألفاظ والمصطلحات التى قام بسبر أغوارها الدكتور مجدى إبراهيم.

إنه؛ إذا كان قد ذكر لنا مجموعة من الألفاظ والمصطلحات الصوفية كالمقام والحال، والفناء والبقاء، والغيبة والحضور، والصحو والسكر، والتلوين والتمكين، والشريعة والحقيقة، فى الفصل الأول؛ فإنه أيضا كان مهتما بالربط بين كل مصطلح والمصطلح الآخر، بل إنه حين انتقل إلى دراسة الأحوال والمقامات، عرض لمجموعة من المقامات؛ التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا، وميَّز بين مجموعة من الأحوال، كالمراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف والرجاء، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين؛ عرض لكل هذا، وميِّز بينه فى أسلوب واضح دقيق، إن دلَّنا على شىء؛ فإنما يدلُّنا على التزام باحثنا الدكتور مجدى إبراهيم بالبعد الأكاديمى أساسًا، وهذه تعدُّ ميزة من أبرز مميزات هذا البحث.

وجاء المبحث الأوَّل من دراسته ـ بالإضافة إلى هذين الفصلين ـ يحتوى على حال الفناء فى الفكر الصوفى على وجه العموم، فدرس البسطامى فى الفناء والاتحاد؛ كما درس الحلاج فى الفناء والحلول؛ وأفرد جزءًا كبيرًا من فصله الثالث لدراسة ابن عربى تحت عنوان الفناء ووحدة الوجود؛ ثم تحدث فى الفصل الرابع من المبحث الأول عن حال الفناء فى التصوف السنِّى، درس فيه الحارث بن أسد المحاسبى، والسرى السقطى كنماذج للتصوف السنى. وخصَّص المبحث الثانى عن حال الفناء عند الجنيد والغزالى بصفة خاصة، واعتمد بالدرجة الأولى على مخطوطات للجنيد، فقدَّم التصوف والفناء فى الفصل الأول، وأظهر موقف الجنيد من الشطحيات، وكيف قام الجنيد بتصحيح أخطاء الفناء ثم بيَّن الفناء فى التوحيد عند الجنيد.

وحينما جاء دور الغزالى ألزم نفسه البحث عن مصادر التصوف السنى عند الغزالى، وخصَّصَ فصلاً عن المشاهدة والكشف ثم تحدث عن الفناء والتوحيد، والفناء والمعرفة وكثير من الجزئيات والتفضيلات.

بل إنه حين تحدث عن هذه الفصول التى بلغت أحد عشر فصلاً؛ وحين تحدث عن مجموعة كبيرة من ألفاظ الصوفية وأحوالهم ومقالاتهم؛ إنما كان حريصًا على أن يذكر أسماء المصادر والمراجع التى استعان بها فى دراسته؛ وهذا يشهد له بالأمانة العلمية والالتزام بالبعد الأكاديمى قلبا وقالبا، وبحيث نعتقد من جانبنا بأن هذه الدراسة المستفيضة للتصوف السُّنى عامة، وللجنيد والغزالى خاصة، لن يكون بإمكان الباحثين والدارسين تخطى هذه الدراسة؛ إذ إنها تعدُّ ثمرة لقراءات عميقة متصلة قام بها صاحب الدراسة التى نقدِّمها اليوم للطبع والنشر؛ أعنى الدكتور مجدى إبراهيم.

إن هذه الدراسة لا تعدُّ معبرة عن بعد موضوعى أكاديمى فحسب، بل إن باحثنا قد أضاف إلى البعد الموضوعى بعدًا ذاتيًا نقديًا، وبحيث لم يكن مجرَّد معبر عن آراء الصوفية اللذين قام باختيارهم والحديث عنهم، بل إنه قد لجأ إلى المناقشة والمقارنة والموازنة. والمقارنات والموازنات تعدُّ أمرًا بالغ الأهمية فى دراسة الجوانب الصوفية نظرًا لأننا نجد العديد من الآراء حول كل مجال من المجالات الصوفية، حول كل شخصية من الشخصيات الصوفية.

هذا البحث؛ والذى بذل فيه صاحبه أقصى جهد ممكن؛ إنما يعدُّ - وبدون أدنى مبالغة - علامة على الطريق.. يعدُّ معلمًا من معالم الدراسات الصوفية باللغة العربية.. إنَّ باحثنا الدكتور مجدى إبراهيم ينتقل من دراسته بعنصر من العناصر إلى تحليله لمجال من المجالات، ينتقل بثقة ويقين؛ ولمَ لا..؟!.. ونحن نقول دائمًا إن واثق الخطوة يمشى ملكًا، والدكتور مجدى كان واثق الخطوة؛ لأنه اعتمد على

كم هائل من المصادر والمراجع، وعوَّل بالدرجة الأولى على المخطوطات والمصادر الرئيسية، وخاصة تلك التى كتبها الجنيد والغزالى.

وإذا كنا نتفق مع الدكتور مجدى إبراهيم حول رأى أو أكثر من الآراء التى نجدها داخل كتابه، تمامًا كما نختلف حول طبيعة التجربة الصوفية أيضًا؛ إلا أن هذا الاختلاف يعد كما نقول باستمرار ظاهرة صحية إيجابية، إنه يعد معبراً عن الثراء الفكرى، وأن صاحبه لم يكن مجرَّد مردد كما قلنا لآراء صوفية العرب.

إن الدراسة التى يقدِّمها اليوم للقراء الدكتور مجدى إبراهيم تعدُّ ثمرة لدراسات عديدة قام بها المؤلف منذ سنوات، وبحيث تكشف دراساته عن عمق هائل لا نجده إلا عند الباحثين الجادِّين، ونفتقده تمامًا فى البحوث والدراسات التى يكتبها أشباه الدارسين وأنصاف المثقفين.. لقد استمر الدكتور مجدى إبراهيم فى القراءة عن التصوف سنوات وسنوات، وخاصة أن أسلوب الصوفية ليس أسلوبًا سهلاً واضحًا، بل إنه أسلوب يعد غاية فى الغرابة والرمزية والتعقيد، وبحيث لا يصبر عليه إلا القليل والنادر من الباحثين والدارسين، ومن أبرزهم الآن، وفى مرحلة الشباب، الدكتور مجدى إبراهيم، لقد عهدنا الدكتور مجدى إبراهيم، ومنذ سنواته الأولى فى الدراسة والبحث، ومن خلال دراسته لمرحلة الليسانس ومرحلة الدكتوراه، لقد عهدناه باحثًا متمكنًا يعرف تمامًا أدوات البحث العلمى، ويعرف كل القيم والشروط اللازمة لأية دراسة جادة وجديدة.

أقولُ هذا، وأنا أقطع قطعًا بأن بحث الدكتور مجدى إبراهيم فى التصوف السُّنى عامة وحال الفناء بين الجنيد والغزالى خاصة، إنما يعد بحثًا مليئًا بالمميزات والجوانب الإيجابية المشرقة.

إننا نرجو له كل تقدُّم فى دراساته مستقبلا وخاصة أن بحوثه المبكرة فى مجال التصوف تشهد له ـ وكما سبق أن أشرنا ـ بأنه صاحب قلم راسخ متمكن.. لا يكتب إلا بعد القراءة المستمرة والتأمل الطويل؛ ونحسب أن أرواح الصوفية تحلق الآن فى السماء فى سعادة غامرة حين تدرك أن باحثنا مجدى إبراهيم قد قضى السنوات الطوال فى دراسة آرائهم وأفكارهم، وقدَّم عنهم العديد من الدراسات الرائدة، والتى لا أشك فى أنها تحتل مكانة هامة بين الدراسات الصوفية.

والله هو الموفِّق للسداد،

القاهرة - مدينة نصر

فى ١٥ نوفمبر ٢٠٠٠م

عاطف العراقى

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
العلم فى منهج الجنيد	٣٢٣
موقف الجنيد من شطحات الشبلى	٣٢٨
مراقبة الأنفاس	٣٣٠
تعليق	٣٣٤
فى السكر والإفاقة	٣٣٥
فى السكر	
فى الإفاقة	٣٣٩
تعليق	
الفصل الثالث : تصحيح أخطاء الفناء	٣٤٥
تمهيد	٣٤٧
أولا: تصحيح أخطاء الفناء	٣٤٨
الجنيد وتصحيح أخطاء الفناء	٣٥٤
الأصول القرآنية للفناء	٣٥٧
التصوف وزيادة الملكات الروحية	٣٦٠
ثانيا: القيمة الأدبية والذوقية لدى الجنيد وأثرها على التصوف من بعده	٣٦٤
تعليق	٣٧٧
الفصل الرابع: الفناء فى التوحيد	٣٧٩
تمهيد	٣٨١
فى التوحيد	٣٨١
خصائص الموحدين	٣٩١
الفناء فى التوحيد	٣٩٣
آية الميثاق وفهم التحقيق	٤٠٨

الموضوع	الصفحة
مسألة الروح واختلاف العقول	٤٢٠
وحدة الشهود	٤٢٣
عود على بدء	٤٢٧
مناقشة المصادر الأجنبية لحال الفناء	٤٢٩
شهادة ابن القيم على صحة هذا الفناء	٤٣٩
الجنيد وآداب الدعاء	٤٤٣
حال الفناء عند الغزالى	
الفصل الخامس: مصادر التصوف السنى عند الغزالى	٤٥٣
تمهيد	٤٥٥
١ ـ الشك والتحصيل	
علم الكلام	٤٥٧
الفلسفة	٤٥٩
موقف الغزالى من العقل	٤٦٧
العلوم المقبولة	٤٧١
مذهب التعليم	٤٧٢
تعليق	٤٧٤
٢ ـ المصدر الروحى	٤٧٥
فى الأصل العلمى	٤٧٦
فى الأصل العملى	٤٨٦
الإنكار على الغزالى	٤٩٣
تعليق	٤٩٨
الفصل السادس: «المشاهدة والكشف»	٥٠١
تمهيد	٥٠٣

الموضوع	الصفحة

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والصلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن قضية التصوف قضية هامة تمثل إخلاص الطريق إلى الله، بمقدار ما تَمثل الحياة الروحية فى الإسلام، لم تستنفذها جهود الباحثين بعدُ، ولا يزال المجالُ مفتوحًا أمام النظر، ولكل باحث يرى أن هناك جوانب خصبة ثرية ينبغى دراستها. وتظل قضايا التصوف حية متشابكة، تفتح أمام الباحثين مناقشاتٍ طويلة وحلولاً لم تثبت على قرار.

وكنَّا قد اخترنا موضوع البحث فى مجال التصوف إيمانًا منَّا بأهمية الحياة الروحية وفاعليتها الكبرى، وبخاصة إذا كنا نعيش فى عصر تضخمت فيه المادية، ورانت عليه أصداء القشور والمظاهر والشكليات، حتى صار الجميع يتهافت على الثراء المادى وأصبحت القناعة عاراً على القانعين واسمًا آخر من أسماء العجز والكسل وسقوط الهمة، فإذا الإنسان يوشك أن يتناسى عالم الروح بكل ما فيه من جمال وجلال.

فى زمن كهذا الزمن، لاتجد الحياة الروحية إلا مركونة على رفوف الإهمال والسهيان، لاتخصها الأبحاث ولاتتطلع إليها الأنظار.

كان هذا من العوامل الأساسية التى دفعتنا إلى الكتابة فى هذا الموضوع، فهو لايخرج عن مضمون التصوف الإسلامى فى مجاله الصحيح الذى يمثل الحياة الروحية حين بدأت فى صدر الدعوة الإسلامية ولاتزال موجودة طالما فهم الإسلام الفهم الذى ينبغى أن يكون.

وترجع أهمية موضوع «حال الفناء بين الجنيد والغزالى» فى التصوف السُّنى إلى أنه موضوع خصب يدرس ظاهرة التصوف الإسلامى فى طريقها المعتدل الذى يقع وسطًا بين غلو الإفراط، ونقر التفريط. بيد أن حال الفناء هو أعلى مايصل إليه مجهود المتديّن على الإطلاق، وليس هذا المجهود إلا قمة إيمان الصوفى حيث لايجد لنفسه بقاء سوى أنه موجود فى معية الله.

قد يبدو حال الفناء غريبًا لما يتصل به من ظواهر نفسية وسيكولوجية ينكرها البعض ويشبهها بالمرض آخرون، ولا تلبث هذه الغرابة أن تتهافت إذا فهمنا طبيعة الإيمان الصادق الذى تنقطع فيه العلاقة إلى الله، فيفنى العبد عن الخلق والمخلوقات ويبقى مع الخالق وحده دون شواغل وعلاقات. وذلك قمة التوحيد الذى عبر عنه الجنيد والغزالى.

والفناء حالٌ يطرأ على العبد ولايدوم، فهو من الأحوال الدقيقة التى لايبلغها إلا أصحاب المواهب والعطايا والنفحات الربانية.

وتبدو صعوبة حال الفناء فى أنه يحتوى على مضمون التصوف عامة، إليه ترتد مسيرة السلوك، وفيه يتميز التصوف السنى المعتدل عن التصوف الفلسفى وشبه الفلسفى، ولذلك لم نستطع الحديث عن حال الفناء بين الجنيد والغزالى طفرة واحدة دون مقدمات فقسمنا بحثنا إلى مبحثين رئيسيين:

تناولنا فى المبحث الأول الذى عنوناه بعنوان «التصوف السُّنى.. وحال الفناء» مايلى:

أردنا أن نبين علاقة المصطلحات الصوفية بالفناء؛ لقد وجدنا بعض المصطلحات الصوفية تتضمن التعبير الدقيق عن حال الفناء كالسكر والغيبة والمحو، والصعق، والحركة والإنزعاج، والذهاب، والسحق وغيرها فكل هذه المصطلحات بمثابة التعبير عن حال الفناء؛ وفى المقابل لذلك نجد أيضا الرسوخ والتمكين، والصحو والحضور، واليقظة والثبات، وغير ذلك مما كان تعبيراً عن البقاء بعد الفناء وهو مذهب الجنيد والغزالى فى

حال الفناء؛ فعقدنا لذلك فصلاً، ورأينا أنه من الضرورى فهم الروابط التى تربط المقامات والأحوال كالتوكل والزهد والفقر والمحبة والمشاهدة واليقين بحال الفناء.

فاقتضانا هذا أن نعقد فصلاً عن الأحوال والمقامات. فإن ذلك من الوسائل الضرورية التى تساعد على فهم حال الفناء وعلاقته بالمقامات والأحوال. وعلى الرغم من طول هذا الفصل إلا أننا وصلنا فيه إلى نتائج هامة وضحت لنا معارج الطريق الذى يسلكه الصوفى حتى يصل إلى «الفناء».

ثم رأينا أنه من الضرورى أن نفهم حال الفناء فى الفكر الصوفى، فإن للجنيد والغزالى مواقف صريحة فى هذا الصدد، فشئنا أن نعرض فصلاً هامًا عن الفناء فى الإتحاد (ويمثله أبو زيد البسطامى) والفناء فى الحلول (ويمثله الحلاج) والفناء فى وحدة الوجود (ويمثله ابن عربى) وبطبيعة الحال يختلف حال الفناء عند هؤلاء عنه عند الجنيد والغزالى.

ولما كنا قد أنهينا حال الفناء فى الفكر الصوفى، كان من الضرورى أن نتحدث عن أئمة الإعتدال فى التصوف السنى، فهم الذين استقى منهم الجنيد معينه الروحى وتتلمذ عنهم. فتطلب هذا الحديث عن الحارث المحاسبى والسرى السقطى. فعقدنا لهما فصلاً ثم ختمنا المبحث الأول، فإذا هو أربعة فصول بمثابة الوسائل والمقدمات الضرورية التى تطلعنا على حال الفناء فى التصوف على وجه العموم قبل بحثه عند الجنيد والغزالى:

(١) الفصل الأول: دراسة حول الألفاظ والمصطلحات الصوفية.

(٢) الفصل الثانى: المقامات والأحوال.

(٣) الفصل الثالث: حال الفناء فى الفكر الصوفى.

(٤) الفصل الرابع: حال الفناء فى التصوف السنى خاصة.

وقد توخينا منذ البداية «منهج الاعتدال» الذى يتميز به تصوف الجنيد والغزالى، وكان ثمرة من أثر المحاسبى والسرى والسقطى والتصوف السنى المعتدل عامة لم يغفلها الجنيد بل سار عليها وكذلك فعل الغزالى.

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى المبحث الثانى «حال الفناء بين الجنيد والغزالى»؛ وقد ساعدنا المبحث الأول كثيراً على فهم طبيعة حال الفناء فى التصوف عامة، وما تميز به حال الفناء عند الجنيد والغزالى وهما من أقطاب التصوف السنيّ بصفة خاصة، وهناك دراسات عديدة قامت حول فكر الغزالى من الناحية الفلسفية والصوفية، ولقد درس الغزالى دراسة كافية من الناحية الفلسفية، ولكنه لم يدرس بعد من الناحية الصوفية الدراسة الكافية التى يمكن من خلالها أن نجزم بتصنيف الغزالى حتى اعتقد الباحثون أنه من الصعب وضع الغزالى تحت أية طائفة من الطوائف وذلك لتشعب إتجاهاته الفكرية وإتساع ثقافاته.

وأصعب من ذلك أننا نرى الجنيد يكاد يكون مهملاً إلا فى المصادر التى أوردت أقواله كالطوسى (ت ٣٧٨هـ) فى «اللمع» والسلمى (ت ٤١٢هـ) فى «الطبقات» والقشيرى (ت ٤٦٥هـ) فى «الرسالة»، والكلاباذى (ت ٣٨٠هـ) فى التعرف وغير ذلك، فحاولنا جاهدين كشف الغطاء عن تصوف الجنيد بعد أن عمدنا إلى دراسته وتجميع مخطوطاته بقدر ما شاء الله لنا أن نجمع، والوقوف على أقواله من المصادر الصوفية الرئيسية، وحاولنا أيضا ـ وبقدر الطاقة ـ أن ننتفع بالمراجع الحديثة التى تناولت الجنيد كشخصية ضمن الشخصيات الصوفية.

وكذلك فعلنا مع الغزالى، فتجاوزنا الزوايا المختلفة التى بُحثت فى فكره وآرائه وأهتممنا الإهتمام الأكبر بحال «الفناء» الذى هو أرقى درجات الوصول والذى عبر عنه الغزالى أروع تعبير فى كتابه «إحياء علوم الدين» وبعض كتبه ذات الطابع الصوفى الخالص «كمشكاة الأنوار» و«المقصد الأسنى» و «الأربعين فى أصول الدين» و«روضة الطالبين» وغيرها من مؤلفات.

وحاولنا إظهار قمة التصوف ممثلة فى حال «الفناء» عند الجنيد بما لها من أثر فعال على التصوف السنّى وبخاصة فكر الغزالى، ولم يخلو هذا من عقد المقارنات بين الفنية والأخرى حيث رأينا مع هذه المقارنات تعريفًا دقيقًا ومستفيضًا بفكر الجنيد وفكر الغزالى من خلال «الفناء».

فتناولنا أولاً ـ حال الفناء عند الجنيد وفيه أربعة فصول:

فى الفصل الأول: أردنا أن نوضح كيف يرتبط التصوف بالفناء عند الجنيد. وفى الفصل الثانى: ذكرنا موقف الجنيد من الشطحيات.

وفى الفصل الثالث: تناولنا عند الجنيد تصحيح أخطاء الفناء فى التصوف حيث ترك قيمة أدبية وذوقية تأثر بها الغزالى وصارت دليلاً على منهج الإعتدال.

وفى الفصل الرابع: شرعنا فى تقديم «الفناء فى التوحيد» فهو أهم مايميز تصوف الجنيد، ثم ختمنا حال الفناء عند الجنيد بدعاء له كان تعبيراً عن الطاعة الرائقة الصافية التى توضح شرعية الفناء.

ثم تحدثنا عن حال الفناء عند الغزالى، ورأينا أن الغزالى لم يتصوف إلا بعد عدة مصادر شكلت آرائه وكونت قواعد النظر والعمل لديه كان منها ـ بطبيعة الحال ـ ما اطلع عليه من تراث الصوفية بما فيهم الجنيد. فتناولنا فى الفصل الخامس: مصادر التصوف السنى عند الغزالى.

ولما كان الكشف والمشاهدة أعلى درجات الفناء، عقدنا فصلاً عن المشاهدة والكشف عند الغزالى وبيّنا فى هذا الفصل أوجه الإختلاف والإتفاق بين الجنيد والغزالى. وما هى الإضافات التى أضافها الغزالى، ورأينا أن المشاهدة لازمة؛ والكشف مصاحب للفناء عنده.

وفى الفصل السابع: تحدثنا عن الفناء فى التوحيد من خلال ثلاثة مباحث كلها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفناء، وهى مجاهدة النفس ثم المعرفة ثم الفناء فى التوحيد كموضوع مستقل، وأخيراً ختمنا البحث بالنتائج التى توصلنا إليها.

وتحقيقا لذلك كله، اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج التحليلي المقارن، وحرصنا على ذكر النصوص كاملة وتحليلها والتعليق عليها. وعن طريق هذا المنهج تناولنا ظاهرة التصوف السُّنى فى القرن الثالث الهجرى والقرن الخامس بصفة خاصة، واقتضانا التسلسل التاريخى أن نكشف عن مراحل هذه الظاهرة وتطورها، فظهرت لنا أبعادها المختلفة، واستطعنا من خلال ذلك أن نضع الآراء فى موضعها الصحيح من وجهة نظر نقدية. فكشفنا عن المصادر الإسلامية لفكرة الفناء عند الجنيد ثم كيفية تطور هذه الفكرة عبر تاريخ الحياة الروحية حيث تداخلت العناصر الأجنبية وبدا فى التصوف ما لم يكن إسلامى المصدر.

هذا، وقد أشرف على البحث أستاذان من أجلة العلماء والمفكرين فى مصرنا المعاصرة. هما: أستاذنا الدكتور عاطف العراقى، أستاذ الفلسفة العربية ـ بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة؛ المفكر الجليل الذى توافر على خدمة البحث العلمى، وقطع حياته لهذا المطلب الرفيع فى عالم كثُرَ فيه الأشباه وضلت فيه خطى الباحثين.

فكان ولا زال ـ أطال الله بقاءه ـ سراجاً للفكر المستنير، وصار الباحثون وميضاً من شعاع هذا السراج. جزاه الله عنا خير الجزاء بما قدمه لنا من أخوةٍ حنونة، ورعاية كاملة، وعطف مشمول.

والدكتور سعيد مراد: أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد ـ بكلية الآداب ـ جامعة الزقازيق. فقد جاء هذا البحث ثمرة لتوجيهاته ونصائحه السديدة التى تبقى على المنهج العلمى. وتجعل العلم مقدَّماً على أغراض النفوس ومطالب الأهواء.. غرس فينا الالتزام بخطوات المنهج العلمى الصائب بما يملكه من قدرات حباه الله بها وميَّزه على كثير من علماء هذا الزمان.

ولايسعنا نحوهما إلا الشكر الجزيل على هذه التربية العلمية التى تشرف طلابها ويفتقر إليها من لم ينل حظوة الإرشاد ومثوبة التعليم. ولا أزعم لنفسى التوفيق فى هذا البحث إلا بالقدر الذى وهبنى الله إياه، ثم بالقدر الذى اكتسبته من أساتذتى الأجلاء.

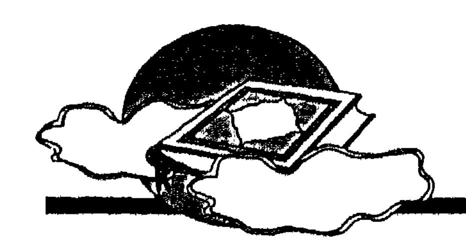
ونرجو - أخيراً ألا نتهم بالتناقض نظراً لطول البحث وتشعب الموضوع؛ والقارئ مرجوٌّ أن يعلم إنَّ الكاتب لم يكن قد سبق له من قبل الدُرْبَة الكافية على عبارات الصوفية؛ ولم تنفسح له حرية التنقل فى هاته الرياض العلوية؛ فلئن كان أخطأ فى رأى رآه، أو مذهب نقَّحه أو إشارة من إشارات العارفين تملكته فلم يستطع أن يوجهها وجهتها المرجاة؛ فذلك مما لا حيلة له فيه؛ وحسبه أنه كان صادق النيّة فى المعرفة، صادق القبلة فى التوجه الفكرى والروحى، صادق التعرُّف على مرجعية التصوف فى عيونه الأولى.. وليس هذا بالقليل.. ليس الصدق فى القول والفكر بالشىء اليسير..!!

والله أسأل التوفيق هو نعم المولى ونعم الوكيل.

دكتور مجدى إبراهيم

القاهرة فى ٣٠/ ١٠/ ١٩٩٣م





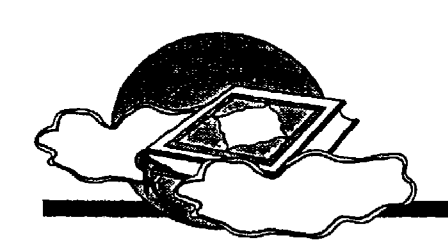
المبحث الأول

«التصوف السنّى

وحال الفناء»

«لو نَعْلم أَنَّ تَحْتَ أديم السَّماء أشرفُ من هذا العِلم الذّى نتكلَّمُ فيه مع أصحابنا لسعيتُ إليه»

أبو القاسم الجنيد
سيد الطائفة وطاووس العلماء



المبحث الأول

الفصل الأول

دراسة حول مفهوم المصطلحات الصوفية



الفصل الأول
دراسة حول الألفاظ والمصطلحات الصوفية

تمهيد:

نعرض فى هذا الفصل ـ وبصفة عامة ـ الألفاظ والمصطلحات الصوفية فهى بمثابة المدخل الذى يُعرِّفنا طبيعة حال الفناء كمصطلح من مصطلحات الصوفية، وعلاقته بغيره من المصطلحات الأخرى.. كالتلوين والتمكين، والشريعة والحيقيقة وغير هذا وذاك.

وهدفنا فى هذا الفصل هو بحث الروابط التى تحكم طبيعة العلاقة بين بعض المصطلحات بحال الفناء: هل يمكن أن نجد ثمة علاقة بين مصطلح «كالشريعة والحقيقة»، أو «كالحضور والغيبة» وبين حال الفناء؟!.

ولهذا الفصل هدف آخر وهو إبراز السمة الخاصة التى تميِّز التصوف السنى عن غيره من أنواع التصوف الأخرى. فهو التصوف الذى أُنتمى إليه الجنيد ورسَّخ قواعده الغزالى. فما السمة التى تميز بها هذا النوع من التصوف؟

وفى هذا الفصل يمكن أن نفهم كيف تجرى طبيعة الألفاظ الصوفية فى حالة الفناء تعبيراً عن السمة الخاصة المميزة للتصوف السنى: تصوف الجنيد وتصوف الغزالى.

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية:

ـ حول مفهوم المصطلحات الصوفية.

ـ العناية بالألفاظ والتعابير الصوفية.

ـ ألفاظ الصوفية حماية لهم ورعاية لعلومهم.

ـ الغاية الأخلاقية ودلالات الألفاظ.

- الفرق بين المقام والحال.

- الفناء والبقاء.

- الغيبة والحضور.

- الصحو والسكر.

- التلوين والتمكين.

- الشريعة والحقيقة.

- تعليق.

١ - حول مفهوم المصطلحات الصوفية:

مصطلحات الصوفية كثيرة متعددة منها على سبيل المثال «الحال والمقام» و«الفناء والبقاء» و«الغيبة والحضور» و«السكر والصحو» و«التلوين والتمكين» و«الشريعة والحقيقة» وغيرها مما ورد فى مطلع الرسالة القشيرية وغيرها من كتب التصوف[١].

ولا يعنينا فى هذا الفصل أن نحصى هذه المصطلحات على كثرتها، بقدر ما يعنينا أن نتخيّر بعضها، فنشير إليها قبل الحديث عن المقامات والأحوال. حتى نتعرف على خصائص المصطلح الصوفى ودلالته المعنوية فى طريقة التعبير. وقد تفيدنا هذه الدراسة عندما نتعرض لشرح المفاهيم المختلفة لبعض المصطلحات الصوفية وفقاً لمنهج الإعتدال[٢] الذى نعتقده، صالحاً لدراسة التصوف السنى الجامع بين أحكام الشريعة ومقاصد الحقيقة.

---

(١) وقد أحصى الطوسى فى «اللمع» عدداً هائلاً من الألفاظ والمصطلحات الجارية فى كلام الصوفية وبيّن أقوال أئمة التصوف فى كل مصطلح من المصطلحات (أنظر: أبو نصر السراج الطوسى: اللمع تحقيق د. عبدالحليم محمود، طه عبدالباقى سرور، دار الكتب الحديثة ١٣٨٠ - ١٩٦٠م ص ٤٠٩، ٤٥٤).

(٢) «الإعتدال» كما عرفه عبدالحق إبن سبعين (ت ٦٦٩هـ) يطلق على أنحاء، والذى يخص النفس الزكية من ذلك ما ضمنته سنة المصطفى ونطقت به أحوال أهل التقوى». (أنظر: رسائل ابن سبعين: تحقيق=

لكن هل هذا يفيد حقاً فى دراسة المصطلحات والألفاظ الصوفية؟!

قد تفيدنا هذه الدراسة بما لها من علاقة وطيدة بحال الفناء. لعلنا ندرك أن دراسة المصطلحات الصوفية تفصل بين رجال من المتصوفين عرفوا كيف يوجهون دلالة التعبير بعد أن ساروا على منهج الشريعة، وفقهوا القرآن الكريم والسنة النبوية، فكانت ألفاظهم أكثر دقة، وعباراتهم أدق توضيحاً، فحافظوا بذلك على التصوف، ونهجوا به منهج الوسطية والإعتدال، كما فعل الإمام الجنيد (ت ٢٩٧هـ) ومن بعده الغزالى (ت ٥٠٥هـ).

وهناك فريق آخر جنح به اللفظ على غير قصده المراد، فجاء تعبيره يضاد الإعتدال ويعارضه ـ وإن كان صحيحاً من وجهة النظر الذوقية ـ إلا أنه وقع فى مأزق لم يجد منه مخرجاً بعد أن حاول التعبير عن خواطره وخلجات ضميره على غير هداية تحكم دلالة اللفظ ومجرى التعبير فنطق بالشطح فى حال الفناء.

وما هى إلا أسرار ـ فى جملتها ـ شاهدوها فى حالة السكر والغيبة، وفى خواطر التلوين وبواده[1] الفناء، فأفصحو عنها، ولم يحجبهم عن ذلك حاجب العصمة والرشاد. ولو أنهم أصاخوا لنصيحة الغزالى عندما قال عن مجالس السكر أنها تطوى ولاتحكى، لما حدث لهم ماحدث فإذا وصل العبد إلى حالة السكر حيث يغيب عن النطق، ويهجر الدراية، فلاينبغى أن يزيد على أن يقول[2]:

=د. عبدالرحمن بدوى. دار الطباعة الحديثة، ١٩٦٥، الدار المصرية للتأليف والنشر، ص٢٩٩، وأيضا: د.أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: إبن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى ـ ١٩٧٣، ط١ ص٦٠).

(١) البواده: جمع بادهة ـ كما عرفها القاشانى (٧٣٥هـ) ـ وهى ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطاً أو قبضاً. أنظر عبدالرازق القاشانى: اصطلاحات الصوفية تحقيق د. كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١، ص٣٨ وأيضا: د. مصطفى إبراهيم : معاجم المصطلح الصوفى، دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٩، ص١٨٦.

(٢) أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال. تحقيق د. عبدالحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٥، ط٢، ص١٣٢.

وكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وهذا المعنى نفسه هو الذى حذر منه السهروردى المقتول (٥٨٧هـ) بقوله[١]:

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم   وكذا دمـاء العاشقين تباح

وعبّر عن ذلك كثير من أقطاب الصوفية الذين جعلوا الألفاظ والمصطلحات رموزاً وألغازاً، على أن تكون مطوية بعد أن يفهم منها المقصود، فإذا انتشرت، كانت خيانة من الفاهم، وإفشاء للسر المكتوم، فضلاً عن العواقب الوخيمة التى يقع تحت وطئتها كل من يبوح بالأسرار فإفشاء سر الربوبية كفر[٢]).

وذكر الشيخ عبدالكريم الجيلى (ت ٨٠٥هـ) فى كتابه «الإنسان الكامل» بعد أن بيّن فضائل الفكر المحمدى الذى خلقه الله من نور اسمه الهادى الرشيد فقال: «... فافهم هذه الإشارات، وفك لغز هذه العبارات، تحظ بالأسرار المكتومة، وترفع حجب الأستار الموهومة، فإذا اطلعت على هذه الأسرار، وسرت فى صفاء هذه الأنوار، صنها تحت كتم العبارات، واحفظها تحت ختم الإشارات، ولا تفشها، فالإفشاء خيانة، ومن فعل ذلك فقد حرم ثواب استلزام الأمانة، ويرجع إلى مرتبة العوالم[٣] بعد أن كاد يبلغ الملائكة الكرام. هذا على أن إفشاءه لايزيد السامع إلا ضلالاً، ولا يفيد المخاطب إلا تقييداً واعتلالاً..»[٤].

٢ - العناية بالألفاظ والتعابير الصوفية:

على أن التصوف له ألفاظ وتعابير شأنه فى ذلك شأن بقية العلوم الأخرى، كالحديث، والفقه وغيرهما، فلو أن مسألة أشكلت على الفقهاء، لايرجعون فيها إلى

---

(١) د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٨، ص٣١.

(٢) أبو طالب المكى: قوت القلوب، مطبعة الأنوار المحمدية، ١٩٨٥م، جـ٢ ص٧٨.

(٣) العوالم: مقصود بها العوالم السفلية التى لاتزال محفوظة مادامت بأرواح الملائكة ملحوظة على حد شرح الجيلى نفسه فى «الإنسان الكامل»، والرجوع إلى مرتبة العوالم: معناه الارتداد إليها بعد أن حرم البقاء فى عالم الملائكة لخيانة الأمانة وإفشاء السر.

(٤) عبدالكريم الجيلى: الإنسان الكامل ـ مطبعة الحلبى، جـ٢ ص٤٠.

المحدِّثين .. وكذلك المحدِّثين أيضاً، فلكل علم أهله وأتباعه، والصوفية تكلموا فى مواجيد القلوب ومواريث الأسرار، ووصفوا علومهم واستنبطوا فى ذلك إشارات لطيفة ومعان جليلة.. والذى يريد أن يفهم هذه المسائل لايرجع فيها إلى المحدثين والفقهاء وإنما يرجع إلى عالم ممارس لهذه الأحوال مستبحث عن علومها ودقائقها[1].

فالتصوف اختص من بين سائر العلوم والفنون بألفاظ تدل عليه كعلم له خصائصه الذاتية وسماته الواضحة، وقد يكون فى العلم الواحد أو الفن المعين، مجموعة من المعانى النفسية والغايات الروحية لايفهمها إلا أهلها، وكذلك شأن التصوف .. استخدم المتصوفون بعض الألفاظ والتعابير التى تبدو غامضة مقفلة ليحفظوا بها أسرار علومهم عن أفهام المضطهدين وعقول الحانقين.

وقد عبر عن ذلك القشيرى (ت٤٦٥هـ) فقال فى الرسالة ما نصه:

«إن لكل طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها، وقد انفردوا بها عمن سواهم، كما تواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها، ومن تقريب الفهم على المتخاطبين بها، أو للوقوف على معانيها بإطلاقها، وهم (أى الصوفية) يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم فى طريقتهم لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التكلُّف أو مجلوبة بضرب من التصرف، بل هى معان أودعها الله تعالى فى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم»[2].

وبظهور المصطلح الصوفى نفهم عناية الصوفية بالألفاظ والتعابير.. فقد ظهر المصطلح الصوفى منذ القرن الثالث الهجرى، وكانت العناية بالألفاظ والمصطلحات الصوفية منذ أن كتب الطوسى فصلاً هاماً فى اللمع يشرح فيه الدلالات المختلفة لهذه المعطيات التعبيرية والأساليب المستخدمة وظل المتصوفون يستخدمونها إلى أن جاء القرن

(١) أبو نصر الطوسى: اللمع، تحقيق د. عبدالحليم محمود وآخر، ص٣٩.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية؛ تحقيق معروف زريق وعلى عبدالحميد بلط جى، دار الجيل ببيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ط٢ ص٥٣.

السابع والثامن، فأمتدت إليها يد الاهتمام والعناية واتخذت صبغة أخرى، يقول الدكتور محمد غلاب فى كتابه «التصوف المقارن»: «كان للصوفية لغة خاصة بهم، وتعبيرات فنية استقلوا بها فى الإفصاح عن آرائهم وأغراضهم، ولما آمنوا بوحدة الوجود اتخذوا تلك التعبيرات أداة لإعلانها، ولكن هذه اللغة لم تلبث أن شاكت المسلمين وروّعت الفقهاء، وجعلتهم يحتاطون من المتصوفين ويعتزلون مجالسهم..»[1].

معنى ذلك أن المصطلح الصوفى كان بظهور وحدة الوجود قد اتخذ شكلاً آخر من الغموض، وقد يكون السبب فى ذلك، هو خوف أئمة التصوف من شيوع اصطلاحاتهم، ورغبتهم الشديدة فى الحفاظ على أسرارهم خشية أن يفهم أحد غير ما يريدون.

ومحيى الدين ابن عربى (ت٦٣٨هـ) يشرح مجموعة من الإصطلاحات أوردها الجرجانى فى نهاية كتاب «التعريفات» بناء على أسئلة أحد العلماء..

يقول فى المقدمة بعد حمد الله والصلاة على نبيه «فإنك أشرت إلينا بشرح الألفاظ التى تداولها الصوفية المحققون من أهل الله - بينهم - لما رأيت كثيراً من علماء الرسوم، وقد سألونا فى مطالعة مصنفاتنا ومصنفات أهل طريقتنا، مع عدم معرفتهم بما تواطأنا عليه من الألفاظ التى يفهم بعضنا عن بعض، كما جرت عادة أهل كل فن من العلوم، فأجبتك إلى ذلك، ولم استوعب الألفاظ كلها، ولكن اقتصرت منها على الأهم فالأهم»[2].

وكلمة «أشرت» تدل أن ذلك كان رداً على سؤال يتعلق بتفسير المصطلحات والألفاظ وهو سؤال من أسئلة الترمذى يقع فى الجزء الثانى من الباب الثالث والسبعين من الفتوحات[3].

(١) د. محمد غلاب: التصوف المقارن - ط مكتبة نهضة مصر، د. ت ص٣٨.

(٢) محيى الدين بن عربى: اصطلاحات الصوفية ملحق التعريفات للجرجانى، ط مصطفى الحلبى، ١٣٥٧ هـ-١٩٣٨م، ص٢٣٣.

(٣) د. مصطفى إبراهيم: معاجم المصطلح الصوفى ص٥٧.

وفى القرنين السابع والثامن للهجرة ظهر على يد عبدالرازق القاشانى (ت٧٣٥هـ) مؤلفه المعروف «بإصطلاحات الصوفية»: تلبية لسؤال أشار به سلطان الوزراء محمد بن أبى الخير الوزير والمؤرخ الكبير وعبر به عن غيره من أهل العلوم المنقولة والمعقولة بعدم تعارفهم اصطلاحات الصوفية، لأنها لم تكن مشتهرة بين أهل العلوم الأخرى من غير التصوف[١].

وجاء فى مقدمة شرح القاشانى على «فصوص الحكم»، أنه سوف يقوم بشرح كتاب ابن عربى: «.. على أن لايكتم شيئاً من جواهر كنوزه، ويبرز ما أمكن من معضلات مخفياته ورموزه، مجتهداً فى حل ألفاظ الكتاب، بقدر ماييسر الله له من فهم ما هو الحق والصواب ..»[٢] ويبدو من ذلك أن القاشانى تخصص فى شرح ألفاظ الصوفية ومصطلحاتهم بناء على رغبة «إخوان الصدق والصفا، وأرباب الفتوة والوفا، من أهل العرفان والتحقيق، ومن أيدته العناية بالتوفيق»[٢].

بيد أنه لم يهتم بالألفاظ والمصطلحات إلا لأنها أداة لإعلان المذاهب المختلفة ومنها مذهب وحدة الوجود، وكان القاشانى من القائلين بالإتحاد ووحدة الوجود، وقد اتبع مذهب ابن عربى وتخصص فى شرح مصطلحاته وألفاظه، ونُسب - أيضاً - إلى الكفر والضلالة والانحراف عن العقيدة الصحيحة[٣].

ومما سبق يتضح لنا أن المصطلح الصوفى تطور بتطور الحياة الروحية فى الإسلام، فلم يتوقف فقط على القرن الثالث الهجرى والقرون الأولى، ولكن تجاوز ذلك إلى أن كان ردءاً وعوناً يستر المذاهب الفكرية الخاصة بالقرون المتأخرة.

٣ - ألفاظ الصوفية حماية لهم، ورعاية لعلومهم:

وجاءت ألفاظ الصوفية حماية لهم من اتهامات الفقهاء وأحكام أهل الظاهر،

(١) د. مصطفى إبراهيم، المرجع السابق، ص٦٠.

(٢) ابن عربى: فصوص الحكم، ط. مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ص٣.

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى، وكالة المطبوعات، الكويت دار القلم بيروت، ١٩٧٨، ط٢ ص٦٦.

فاستخدموا هذه الألفاظ فى علمهم الذى «ليس له نهاية، لأنه إشارات وبواد وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء، وسائر العلوم لها حد محدود، وجميع العلوم تؤدى إلى علم التصوف»[1].

ويستدل الصوفية على عمق علمهم الذى لاتحويه الألفاظ ولا تحده قيود التعابير، لأنه علم مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار.

روىٓ سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن من العلم كهيئة المكنون لايعلمه إلا أهل المعرفة بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله»[2].

وقد أفاض الإمام الغزالى فى شرح ذلك فى كتاب العلم أول الإحياء[3]، وفى كتاب شرح عجائب القلب من الجزء الثالث فى الإحياء[4].

وتحدث الكلاباذى (ت٣٨٠هـ) عن ألفاظ الصوفية ويرى أنها ترجع إلى حسن ظن القائل، عند ذلك يقبلها ويرجع إلى نفسه فيحكم بقصور فهمه عنها، أو ترجع إلى سوء ظن القائل فينسبه السامع إلى الهذيان، ثم يقول: «وهذا أسلم له من رد حق وإنكاره». ثم يبين فضائل العلم الصوفى ومعارف الأولياء التى تتضمنها مثل هذه الألفاظ، عن طريق ما جاء فى هاته القصة:ـ

«قال بعض المتكلمين لأبى العباس بن عطاء[5]: ما بالكم أيها المتصوفة قد

---

(١) أبو نصر الطوسى: اللمع: تحقيق د. عبدالحليم محمود، ص٣٧.

(٢) هذا الحديث أورده الغزالى فى «الأحياء» جـ١ ص٢٠ وقال فيه العراقى: رواه أبو عبدالرحمن السلمى فى الأربعين له فى التصوف من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف.

(٣) أبو حامد الغزالى: الإحياء جـ١ ط دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤هـ ص٢٠.

(٤) أبو حامد الغزالى: الإحياء جـ٣ ط دار المعرفة، ص٢٢، ٢٣.

(٥) أبو العباس بن عطاء الأدمى (ت٣٠٩هـ) صحب الجنيد بن محمد، وكان أبو سعيد الخراز يعظم شأنه، وهو من ظراف مشايخ الصوفية وعلمائهم، له لسان فى فهم القرآن يختص به. (أنظر: أبو عبدالرحمن السلمى: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شربية، مكتبة الخانجى بالقاهرة، ط٢، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م، ص٢٦٥).

أشتققتم ألفاظاً أغربتم بها على السامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتمويه أو ستر لعوار المذهب؟ فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه، لعزته علينا، كيلا يشربها غير طائفتنا.

وقال الكلاباذى وأنشدونا[1]:

إذا أهل العبارة سائلونا أجبناهم بأعلام الإشارة

نشير بها فنجعلها غموضاً تقصر عنه ترجمة العبارة

وتشهدها وتشهدنا سروراً له فى كل جارحة إشارة

ترى الأقوال فى الأحوال أسرى كأسر العارفين ذوى الخسارة

وإنما فعل الصوفية ذلك، لغيرتهم على علومهم الخفية، لأنها العلوم التى لايباح بها، فأحرى أن تكتم عن الجاهلين، حتى تكون غشاوة على عيونهم، وحماية للمتصوفين. وتنسب إلى زين العابدين على بن الحسين هذه الأبيات، فقد كان اعتقادهم فيه أنه من أهل الأسرار ويروون أنه قال:

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقيل لى أنت ممن يعبد الوثنا

ولأستحل رجال مسلمون دمى يرون أقبح ما يأتونه حسنا

أنى لأكتم من علمى جواهره كى لا يرى الحق ذو جهل فيفتننا[1]

نتبين من ذلك أن علوم الصوفية لاتحميها إلا ألفاظ خاصة مخصوصة بأهلها؛ هى الألفاظ التى تجئ معجونة بالخبرة الروحية ومعاناة السلوك.

---

(١) أبو بكر محمد الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ـ تحقيق محمد أمين النوارى مكتبة الكليات الأزهرية ط٢ ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م ١٠٧، وأيضا د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف، ط٤، ١٩٧٨م ص١٣٩.

(٢) الغزالى: منهاج العابدين، ط مصطفى البابى الحلبى ١٣٣٧هـ ص٣ ـ وأيضا د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، د.ت جـ٢ ص٥٢.

٤ - الغاية الأخلاقية ودلالات الألفاظ:

وإذا كان العلم الصوفى بهذا المعنى الجليل، فهل هناك من الألفاظ مايتسع لتضمنه واحتوائه؟ وماهى الدعوة التى يقوم بها هذا العلم؟.

الحقيقة أن الصوفية لايعبأون بالصياغة اللفظية إلا بقدر توجيه الدعوة إلى الناس توجيها أخلاقياً، ولا يخلو هذا التوجيه من حسن الصياغة، وجرس الألفاظ، وسبك العبارة، كيما تؤدى غايتها على أكمل وجه. ولكن بلاغتهم الحقيقية أن يكون التوجيه محمولاً على المعنى، قاصداً إليه، وتلك دعوة نفسية تحث على العمل، وتخاطب دخائل الوجدان، فتنقشع سحابة الرذيلة من فعل الصدق الصادق الصدوق فى كلمات الشيخ لتحل فى القلوب سيماء الفضائل ودلائل الخيرات؛ إنما هى بلاغة فى النفس، وبلاغة فى الأخلاق. على أنهم يوجبون ترك الزخرف والتنميق، وقد عدَّ الغزالى من آفات اللسان: «التقعُّر فى الكلام بالتشدق، وتكلُّف السجع والفصاحة والتصنُّع فيه، وما جرت به عادة المتفاصحين المدعين للخطابة»[1].

وفى نصائحه للواعظ يوجب عليه: «أن يحترز من التكلُّف فى الكلام بالعبارات والإشارات والشطحات والأشعار، لأن الله تعالى يعد المتكلفين فى الكلام أعداء له، لأن التكلف يدل على خراب باطن صاحبه»[2].

ويرى الغزالى أنه يجب على الواعظ أن لايحيل قلبه حال وعظه إلى صراخ الصارخين وبكاء الباكين، وغوغاء أهل المجلس بقولهم أن هذا الواعظ حسن الوعظ والمجلس.. فهذا الميل يتولد عن الغفلة .. ولكن ينبغى أن يكون ميله حال الوعظ إلى تحويلهم عن الدنيا إلى الآخرة، وعن المعصية إلى الطاعة، وعن الغفلة إلى التيقظ، وعن الغرور إلى التقوى»[3].

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص١٢٠.

(٢) الغزالى: خلاصة التصانيف فى التصوف ـ عربها من الفارسية الشيخ محمد أمين الكردى ـ مطبعة السعادة ط٤، د. ت ص٢٥.

(٣) الغزالى: خلاصة التصانيف فى التصوف ص٢٧.

والمتأمل فى ذلك يدرك أن أولئك القوم لم يكونوا من الغافلين، فالبلاغة فى الأصل هى إقناع المخاطب، وما تخاطب به العوام يجب أن يختلف عما تخاطب به الخواص، وإلا وقع الكاتب فى العى الذى نهى عنه البلغاء[1].

وقوامُ هذه البلاغة الأخلاقية التى تخلو من الرياء، وتتوجه إلى القلوب والضمائر لتصلح منها ما أفسده الهوى، وعبث به الشيطان ـ أن تهدف إلى هداية الناس لحقيقة الطريق الصوفى .. طريق الأدب والأخلاق، وتدعوهم إلى السلوك المعتدل الصحيح بتنقية النفس وتهذيب الجنان.

قالوا: إن التصوف كله لهو الأدب ومن العوارف فاطلبنّه وعولا

أى أن معظم أركانه تتضمن «الأدب»، وعلى آداب النفوس يعول الطلب، قال أبو حفص الحداد (ت ٢٧٠هـ): «التصوف كله أدب، لكل وقت أدب، ولكل حال أدب، ولكل مقام أدب، فمن لزم أدب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الأدب، فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول «وأدب الأوقات؛ الحقوق الكائنة بها من وظائف العبادات الظاهرة من صلاة وصيام وغيرهما من المعاملة الباطنية التى تقتضيها أحوال العبد»[2].

وقال يوسف بن الحسين الرازى (ت٣٠٤هـ): «بالأدب تفهم العلم، وبالعلم يصح لك العمل، وبالعمل تنال الحكمة، وبالحكمة تفهم الزهد وتوفق له، وبالزهد تترك الدنيا، وبترك الدنيا ترغب فى الآخرة، وبالرغبة فى الآخرة تنال رحمة الله ورضاه»[3].

هذا كله هو موضوع التصوف الذى يحلّل أعماق النفس، لذلك يرى رجال هذا

---

(١) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاف جـ١، ص٢٨٢ ـ ٢٨٤.

(٢) أنظر: أبو الحسن على بن عثمان الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة محمد ماضى أبو العزائم ومراجعة د. إبراهيم الدسوقى شتا، دار التراث العربى للطباعة والنشر، ١٩٧٤م ص٥١، وأيضا: السلّمى: طبقات الصوفية ص١١٩.

(٣) السلّمى: طبقات الصوفية، ص١٨٩.

الطريق أن حكمه هو الوجوب العينى على كل مكلف، «فكما يجب تعلم مايصلح للظاهر، كذلك يجب تعلم مايصلح الباطن»(١).

نحن - إذن - أمام دعوة أخلاقية فى صورة من الأدب، وبلاغة من البيان فالأدب فى عرف الصوفية هو «اجتماع الأوصاف الفاضلة.. فالذى اجتمع فيه خصال الخير فهو أديب»(٢).

فهو يختلف عن الأدب فى مفهوم اللغويين .. وعندهم أن «الأديب هو كل من كان ملمًا باللغة العربية وأصولها»(٣).

أما الصوفية فيرون الأدب هو «الوقوف مع المستحسنات، ومعناه أن يعامل الله بالأدب سراً وعلانية، وإذا كنت كذلك كنت أديباً وإن كنت أعجمياً وإن لم تكن كنت على ضده»(٤).

فالأدب هنا أدب أخلاقى يجمع الفضائل المحمودة التى تتأدب بها النفس لتلتقى مع الله وهى على أتم الصفات وأكمل الخصال.

وهذا الجنس من الأدب يخص أهل الدين(٥)، فبآدابهم تكون «رياضة النفوس، وتأديب الجوارح، وطهارة الأسرار، وحفظ الحدود، وترك الشهوات، واجتناب الشبهات، وتجريد الطاعات، والمسارعة إلى الخيرات» وهو على خلاف آداب أهل الدنيا الذين يقضون أوقاتهم فى صنوف الفصاحة والبلاغة وحفظ العلوم وأسمار الملوك؛ تزجية للفراغ ومضاءاً للوقت المهموم.

---

(١) السيد بكرى المكى الدمياطى: كفاية الأتقياء ومنهاج الأصفياء شرح منظومة هداية الأذكياء إلى طريق الأولياء.. للشيخ زين الدين المعبرى - ط مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ط٢ ١٣٧٢هـ ١٩٥٣م، ص٢٨، وأيضا الشيخ محمد نورى: سلالم الفضلاء على هامش كفاية الأتقياء شرح المنظومة المذكورة.

(٢) القشيرى: الرسالة ص٢٨٤.

(٣) الهجويرى: كشف المحجوب ص ٤٠٠.

(٤) المصدر السابق: ص٤١٠ - ٤١١.

(٥) أبو نصر الطوسى: اللمع ص١٩٥.

ولأهل الخصوص أيضًا من جنس الأدب نصيب يعلو على هذا وذاك..

«فأكثر آدابهم فى طهارة القلوب، ومراعاة الأسرار، والوفاء بالعقود بعد العهود، وحفظ الوقت، وقلة الالتفات إلى الخواطر والعوارض والبوادى والطوارق؛ واستواء السر مع الإعلان وحسن الأدب فى موافقة الطلب ومقامات القرب وأوقات الحضور والقرب والدنو والوصلة»[1].

ويذكر القشيرى عن الجنيد قوله: «جاءنى بعض الصالحين يوم جمعة، فقال لى: أبعث معى فقيراً يدخل علىّ سروراً، ويأكل معى شيئًا، فالتفت فإذا أنا بفقير، شهدت فيه الفاقة فدعوته، وقلت له: أمضى مع هذا الشيخ وأدخل عليه سروراً، فمضى، فلم ألبث أن جاءنى الرجل، وقال لى: يا أبا القاسم لم يأكل ذلك الرجل إلا لقمة وخرج، فقلت: لعلك قلت كلمة جفاء، عليه، فقال لى: لم أقل له شيئاً، فالتفت فإذا أنا بالفقير جالس، فقلت له: لماذا لم تتم عليه السرور؟ فقال: ياسيدى خرجت من الكوفة، وقدمت بغداد، ولم آكل شيئاً، وكرهت أن يبدو سوء الأدب منى من جهة الفاقة فى حضرتك، فلما دعوتنى سررت إذ جرى ذلك ابتداء منك، فمضيت وأنا لا أرضى له الجنان (أى يتمنى له ما هو أعلى منها)، فلما جلستُ على مائدته سوى لقمة، وقال: كُلْ، فهذا أحب إلىّ من عشرة آلاف درهم، فلما سمعت هذا منه علمت أنه دنئ الهمة، فتظرّفتُ أن آكل طعامه، فقال الجنيد: ألم أقل لك أنك أسأت أدبك معه، فقال: يا أبا القاسم: التوبة فسأله أن يمضى معه ويُفرحه»[2].

ففى هذه القصة الطريفة تجتمع معانى الآداب الصوفية: آداب الذوق والأخلاق .. فهل هناك ذوق يحفظ ماء الوجه أعلى من ذوق الفقراء الذين فهموا كيف يتأدبون بآداب الصحبة، وفطنوا إلى الدلائل النفسية التى تحفظ المشاعر راقية مهذبة فضلاً عن السلوك والتصريف؟ وهل هناك أخلاق اجتمعت فى طائفة من طوائف البشر أعلى وأروع من هذه الأخلاق؟! والصوفية موفقون إلى صالح الأعمال بما وهبهم الله من حسن الأدب،

(١) المصدر السابق: ص١٩٦.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية ص ٢٨٨.

ورقى الذوق، وجمال الأخلاق .. وإذا كنا وجدنا اختلافاً بين مفهوم الأدب عند اللغويين ومفهومه فى التصوف، فهناك أيضاً ثمة اتفاق يجمع لب الأدب ولب التصوف وهو أن النفس البشرية بما تحمله من أنساق التعبير ومتناقضات السلوك والتفكير؛ قادرة على الترقى والتهذيب بمقدار ما هى قابلة للتسفُّل والانحطاط[1].

مدار الأدب كله على النفس، وكذلك مدار التصوف، وفى الأدب ـ تراثه ومضمونه ـ دعوة روحية إلى تأمل آفاق النفس، وتبصر محتواها، واستطلاع مراحل العلو فيها وجوانب الضعف والتسفُّل. وفى الأدب ـ تراثه ومضمونه ـ دعوة إلى الإرتقاء بالنفس الإنسانية نحو آفاق من المثل والمعانى والشفافية والإنطلاق، وليست مهمة الأدب سوى أن يعرف الإنسان ذاته: تأمل للداخل وتأمل للباطن والأعماق.

وكذلك التصوف؛ ففى التصوف ـ تراثه ومضمونه أيضاً ـ دعوة روحية إلى معرفة النفس، وقهر نوازع البدن لتشرق فيها جلالة الروح، فيرى الرجل من خفاياها مالا يحصره نظر ولا يحده بصر محدود.

نقطة الانطلاق واحدة وإن اختلفت الغاية.

وفى التصوف ـ تراثه ومضمونه ـ قدرة هائلة على الكشف والإشراق، وعلى التعدد فى الطرق والمذاهب، وعلى معرفة النفس بإختلاف المسالك والمشارب. والقائلون بأن التصوف تجربة ذوقية، يقصدون أنها تجربة تنفرد بها «الذات» ولا تمازجها ذاتاً أخرى فى التلقى والإرسال: تجربة يعرف بها المجرب نفسه فيكتب أو يقول مايعرفه وهو يعى ذاته الفردية ويدرك خبراته الروحية.. شأن التصوف كشأن الأدب كلاهما يرد إلى الذات، وكفى بالذات غموضاً وإبهاماً لتكون دلالة على مصطلحات الصوفية.

---

(١) ذلك مايتفق مع النزعة الإنسانية العامة التى لاتتقيد بعقيدة، ولا مشرب، ولكنها تنادى الإنسان فى كل مكان وزمان، ومن كل جنس ودين.

(أنظر د. زكى نجيب محمود: فى فلسفة النقد، دار الشروق ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ص١٨١ مقالة التوتر الدولى ومهمة الأديب وقارن ص٧٠ الأدب فى عصر العلم والصناعة).

هذه صورة مجملة عن علاقة الأدب بالتصوف، ولنذكر أننا سنرى صورة أخرى من الأدب الصوفى خلال بحثنا عن «الأحوال» كما سيأتى تفصيله فى المحبة. والسؤال الآن: ما علاقة ما ذكرنا بالفناء؟!.. وهل هناك رابطة بين الأدب وبين حال الفناء فى التصوف؟

الواقع أن هناك علاقة بين الآداب الصوفية وحال الفناء .. فالصلة القريبة أو البعيدة بين الله والإنسان، صلة تحكمها طبيعة المناجاة، وهى صلة مرموز بها إلى هذه القربة؛ فقد ينغلق التوضيح فى قصائد الأدب الصوفى، لأن الرمز لايستوفيه ولا يتسع له، فيكون الرمز أضيق من المرموز إليه .. فيأتى المعنى غامضاً منغلقاً، والفكر أضخم وأسمى من إحتمال التوضيح أو عنت الفهم والبيان، وإن كان ذلك لايخلو من بيان تتذوقه الأرواح.

وهؤلاء لا يريدون الإفصاح والإيضاح فيتعمدون التلميح والتعريض والإيهام.. لأنهم يخاطبون ما لاتدركه العيون ولاتحده الحدود والأبصار، فيخافون أن تقع عليهم الملامة إن أباحت نفوسهم ما لايباح فتغشى الحيرة قلوبهم من وقع الخطأ عليهم أو وقع النقص والإعتراض. فتراهم يؤثرون الغموض وينصرفون إلى الرمز والإيحاء!

والذين أخطأوا فأفصحوا فى حال الفناء باتوا عرضة للهجوم والإنتقاد من مختلف فقهاء المسلمين بل من أئمة التصوف المعتدل الذى يعتصم فى حال الفناء بعصمة الشرع وعصمة العلم، وعصمة الرقابة العقلية التى لاتجوز لأحد أن يتلفظ بما يكون له نقيصة أو يجعله عرضة للهجوم والمحاسبة ـ فعل ذلك الإمام الجنيد(*) مع الحلاج لما صدرت عنه بعض العبارات التى تقتضى خروجه عن الدين. وأفتى كثير من العلماء بكفر جماعة ممن اشتهروا بالولاية؛ وحكم ابن تيمية وأضرابه على الإمام محيى الدين بن عربى وابن سبعين وغيرهما بمثل ذلك لتصريحهم ببعض عبارات يرفضها

(*) سنرى ذلك كله فى موضعه من البحث.

الدين ويتبرؤ منها[1]؛ وسار الغزالى على نهج الجنيد فنبذ الشطح وعده تشويشاً للخيال وحيرة للقلوب والأذهان[2].

والأدب الصوفى ـ بعد كل هذا ـ له علاقة وثيقة «بالفناء» فيه المرموز الذى يأتى مستوراً لا إفصاح فيه كما فى «طواسينى» الحلاج (ت ٣٠٩هـ).. ومنه الأدب غير المرموز الذى تكون فيه الصراحة والوضوح وهو أدب أخلاقى رفيع يدفع النفس دفعاً إلى طريق الفناء فى الله؛ وحِكَم ابن عطاء الله السكندرى من هذا الجنس الأخير.

وكلاهما أدب وجيه يعالج آفات النفوس وينقل الإنسان من شيطانية العذاب إلى ملائكية الرحمة .. وهو أدب يستوفى أصول الأدب وقواعده المعروفة فى التراث الأدبى، ويعلو على هذه القواعد بحرية الإنطلاق إلى عالم الأرواح وعالم المعانى والمثاليات.

حرية لاتعرف التقييد؛ بل إن هذه الحرية من شدة طلاقتها تتغلق ويتعسر فيها الفهم وتحتاج إلى رعاية واهتمام واحتراز فى فهمها وتوضيحها، وعلى هذا النمط كانت مصطلحاتهم غامضة فينبغى أن تفهم أيضاً على وجهها، وجاءت جملهم مبهمة وعباراتهم تحتمل عدة معان .. لماذا؟ لأن هدفهم ـ فيما يقول الدكتور إبراهيم مدكور ـ استحضار الله فى كل شيء، استحضاره فى القصد والنية، فى العمل والتنفيذ، فى مشاهدته والتمتع بجلاله. ومن ينشد الفناء فى غيره، لايبالى بنفسه أن تكون أو لاتكون، والعبودية الحقة تجعل عشّاقها ظلاً أو شبه ظل لمعبودهم[3].

وإذا فهمنا هذه العلاقة، نفهم كيف يكون الأدب عند الصوفية مرتبطًا بالفناء والعبودية الحقة، فكانت تعبيراتهم ولغتهم الأدبية، وألفاظهم ومصطلحاتهم، دليلاً على العبودية الخالصة والفناء المنشود.

---

(١) انظر الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٢٥ وأيضا ـ ل. ماسينيون وب ـ كراوس: أخبار الحلاج، مطبعة القلم ـ باريس سنة ١٩٣٦ ص ٣٨ ـ ٣٩ وأيضا ـ محمود أمين النوارى: مقدمة كتاب التعرف للكلاباذى ص٦.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٣٦.

(٣) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر ط٣، ١٩٧٦ جـ١ ص ١٤٢.

قال أبو سعيد الخرَّاز: «للعارفين خزائن أودعوها علوماً غريبة، وأنباءً عجيبة، يتكلمون بها بلسان الأبدية، ويخبرون عنها بعبارة الأزلية»[١].

وهذا علم يعطيه الله تعالى للذاكرين، وهو من علوم الخلوة التى يهبها الله لعباده الصالحين «أن يعطيه الله تعالى فك رموز الحقائق وحل معميات الدقائق»[٢] ولا يتم ذلك إلا بالكشف، وليس الكشف ببعيد عن حال الفناء كما سيأتى عند الغزالى، ومن قبله الجنيد رضى الله عنهما وعن سادة الصوفية أجمعين.

٥ - الفرق بين المقام والحال:

يستطيع الناظر إلى مصطلحات الصوفية أن يجد معيناً ضخماً منها يدل على عمق علمهم واتساعه، ومن هذه المصطلحات تعريفهم للمقام، يرتقى فيه العبد، بالمجاهدات والعبادات فيعرف مفهوم الألوهية ثم يزدجر خوفًا من خشية الله، وتقوده الخشية إلى الطاعة التامة عملاً بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾[٣]. والمقام هو «مايتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق بضرب تطلب، ومقاساة تكلف فمقام كل عبد واحد فى موضع إقامته عند ذلك المقام؛ وما هو مشتغل بالرياضة له»[٤].

ويفرق الطوسى بين «المقام» و«المكان»، ويرى أن المقام هو الذى يقوم بالعبد فى الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين وهو مقام العبد بظاهره وباطنه فى هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات. أما «المكان» فهو لأهل الكمال والتمكين والنهاية، فإذا كمل العبد فى معانيه تمكن له المكان، لأنه قد عبر المقامات والأحوال فيكون صاحب مكان.

---

(١) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م جـ١٠ ص ٢٤٨.

(٢) عبدالوهاب الشعرانى: الأنوار القدسية، دار جوامع الكلم، د.ت، ص٢٢١.

(٣) سورة إبراهيم: الآية ١٤.

(٤) القشيرى: الرسالة ص٥٦.

ومنه قول بعضهم[١]:

مكانُكَ من قلبى هو القلب كُلُّه ... فليس لشىء فيه غَيرُكَ موضعُ

أما الحال؛ كما ذكر الطوسى فى اللمع: «نازلة بالقلوب فلا تدوم، كما حكى عن الجنيد»[٢]. والأحوال كالبروق فإن بقيت فهى حديث النفس[٣].

ونقل الطوسى عن الجنيد فى موضع آخر قوله: «الحال نازلة تتنزل بالعبد فى الحين، فيحل بالقلب من وجود الرضا والتفويض وغير ذلك، فيصفو له فى الوقت فى حاله ووقته ويزول»[٤] لكأنما كان الصفاء حكمًا من أحكام الحال.

والفرق بين الحال والمقام أن المقام يكتسب بطريق المجاهدات والعبادات والرياضات وهو عبارة عن «استيفاء حقوق المراسم على التمام»[٥]. بينما الحال هبة إلهية يفيض بها الله على بعض من عباده، ولقد ذكر ذلك كل من القشيرى والجرجانى (ت٨١٦هـ) حين قالا: «الحال مايرد على القلب من غير تعمُّد ولا اجتلاب، ومن شرطه أن يزول، ويختفى فيه إكتساب الطرب أو الحزن، والبسط والقبض، والشوق والإنزعاج، والهيبة والإهتياج، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتى من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام مُمكَّن فى مقامه، وصاحب الحال مُترَقٍّ عن حاله، وقد قيل الحال تغيير الأوصاف على العبد»[٦].

ويقول القاشانى فى تعريف الحال: «مايرد على القلب بمحض الموهبة من غير

---

(١) الطوسى: اللمع ص٤١٢.

(٢) المصدر السابق: ص٦٦، وانظر كذلك الغزالى: كتاب الإملاء فى إشكالات الاحياء ص١٦ ملحق الإحياء.

(٣) القشيرى: الرسالة ص٥٧.

(٤) الطوسى: اللمع ص٤١١.

(٥) محيى الدين بن عربى: اصطلاحات الصوفية ملحق التعريفات ص٢٣٤.

(٦) انظر القشيرى: الرسالة ص٥٧، وأيضاً: محيى الدين بن عربى: اصطلاحات الصوفية ملحق التعريفات ص٢٣٤.

تعمّل واجتلاب كحزن أو خوف، أو بسط، أو قبض أو شوق، أو ذوق ويزول بظهور صفات النفس سواء أعقبه المثل أو.. لا.. فإذا دام وصار ملكاً يسمى مقاماً»[1].

والأحوال ترتبط بمعنى الترقي فى الصفات والرسوم، فهى إذا كانت من قبيل المواهب الفائضة على العبد من ربه إلا أنها لاتعد دائمة كاملة وإنما تتطلب التغيير والتطور والترقى من صفة إلى صفة، ومن خاصة إلى خاصة، ومن حال إلى حال.

يقول القاشانى أيضاً: «الأحوال: هى المواهب الفائضة على العبد من ربه، إما واردة عليه ميراثاً للعمل الصالح المزكى للنفس المصفى للقلب، وإما نازلة من الحق إمتنانًا محضاً. وإنما سميت أحوالاً لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات البعد إلى الصفات الخفية ودرجات القرب، وذلك هو معنى الترقّى»[2].

ويعلق د. كمال جعفر على رأى القاشانى هذا بقوله: «تعتبر الأحوال فى رأى القاشانى ثمرة طبيعية للإحسان الذى يرقى الإنسان من خلاله حتى يصل فى النهاية إلى التحقيق بالأسماء الإلهية والصفات الحسنى. والترتيب الذى ذكره القاشانى هنا فى الأحوال ترتيب صاعدٌ يبدأ بالأدنى وينتهى بالأرقى. فالأحوال إن كانت واردة على الإنسان إرثاً من صالح العبد فالعبد فى جنة الأفعال، وإن كانت مفاضة من مقام المنة والإحسان فالعبد انما يراد له تجاوز الحدود الخلقية أى الإرتباط بالخلق ورسومهم. وقطع دركات البعد والإنقطاع عنها وتجاوزها والدخول فى صفات الحق ودرجات القرب وحدوث الترقى الحقيقى»[3].

وفى معنى الترقى الذى أشار إليه القاشانى سابقاً يكون الفناء، فالفناء حال لايثبت ولايدوم وإنما يتغير صاحبه من الفناء إلى البقاء .. فإذا بلغ العبد الوصول إلى حال الفناء أو إلى فناء الفناء، فلابد أن يعود مرة أخرى ـ حفاظاً على التكاليف والحدود ـ إلى مرحلة البقاء .. وبهذا يتميز حال الفناء فى التصوف الإسلامى. ليس فناءً وكفى،

(١) انظر: عبدالرزاق القاشانى: اصطلاحات الصوفية تحقيق د. كمال جعفر ص٥٧.

(٢) المصدر السابق: ص٢٦.

(٣) أنظر: د. كمال جعفر: التعليقات على اصطلاحات الصوفية للقاشانى ص٢٦.

ولكنْ فناءٌ يعقبه بقاء .. ربما كان هذا هو هَمٌّ أهل الاعتدال فى التصوف السنى كالجنيد والغـزالى(*). وهو تصحيح أخطاء الفناء والعبور به من حال الفناء إلى البقاء، ولم يعرف حال الفناء بهذه الخاصيّة فى الحضارات الأخرى كالهندية والمسيحية وغيرهما.. إذْ كان فناءاً فقط لم يعقبه بقاء؛ والبقاء بعد الفناء من أهم ما يميز التصوف الإسلامى. بل إن حال الفناء علامة دالة على التصوف فى الإسلام .. الفناء بمعناه الصحيح الذى يحافظ على الشريعة ويرعى مسيرة الإعتدال.

ولقد عنى الصوفية بذكر الأحوال والمقامات وكتبهم مليئة بالشواهد والأحاديث الدالة على مبلغ عنايتهم بتوضيحها مع سائر المصطلحات للمريدين. والمتأمل فى مصطلحات الصوفية يجد أن الهدف من وراء ذلك هدف تعليمى، يسعى إليه السالك ليصيب غاية تعبُّدية وخلقية.

بيد أن الكلام عن الأحوال والمقامات جاء فى عديد من مؤلفات الصوفية بتعبيرات تكاد تكون ذات مدلول واحد، يتفق فى المعنى ويختلف بعض الاختلاف اليسير فى اللفظ.

ذكر الهجويرى (ت٤٧٠هـ) فى «كشف المحجوب» عند تعريفه للمقام فقال «.. والمقام هو القيام، مكان إقامة العبد فى الطريق لله، وأدائه للواجبات، التى يستدعيها هذا المقام، والمحافظة عليها حتى يبلغ الكمال الممكن للإنسان..»(١).

واشترط القشيرى (ت٤٦٥هـ) فى رسالته «.. أن لايرتقى العبد من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لاقناعة له لايصح له التوكل. ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، ومن لاتوبة له لا تصح له الإنابة، ومن لاورع له لا يصح له الزهد»(٢).

(*) سنرى ذلك فى موضعه من البحث.

(١) الهجويرى: كشف المحجوب ص٢١٥.

(٢) القشيرى: الرسالة ص٥٦.

وتكلم الهجويرى عن الحال فقال: «.. الحال هو مايصل من الله إلى قلب الإنسان، بدون أن يكون له قدرة على رده إذا حضر، أو استحضاره إذا غاب بحوله وقوته.. فالمقام من نوع الأعمال، والحال من نوع العطاء..»[1].

والحديث عن هذه المقامات والأحوال يعد حديثاً هاماً، لأنه يمثل عقيدة الصوفية فى التعبير عن جانبهم الوجدانى الذوقى، وسوف نتعرض لها بالتفصيل فى الفصل القادم حتى ندرك أهمية المصطلحات الصوفية ودلالة التعبير عنها بما قدمته للفكر الصوفى من خصوبة وثراء، أتاحت الفرصة للمفكرين أن يستدلوا - من خلالها - على مناهجهم المتباينة ومشاربهم المختلفة. يقول الدكتور عاطف العراقى: «.. إن هذه الأحوال والمقامات، إن دلتنا على شىء فإنما تدلّنا كيف أن مبتداها ومنتهاها إنما يتمثّل فى الجانب العملى الوجدانى القلبى وهذا الجانب يتعارض مع خصائص البرهان بمعناه الفلسفى، ولايتفق مع شروط المعرفة اليقينية»[2].

٦ - ومن مصطلحات الصوفية «الفناء والبقاء»:

ومعنى الفناء أن يفنى العبد عن الأوصاف الخبيثة، ويبقى فى أوصافه الحميدة، ويتحلى بالخصال الطيبة لتفنى عنه الخصال السيئة، فيدنو من الله بجلائل الأعمال التى يقدمها طاعة وقرباناً إليه ثم يفنى عن صفاته الذميمة ولايزال فى هذه المرتبة من الفناء إلى أن يفنى عن آثام المخلوقين. ويقوده الفناء إلى التحلى بالأخلاق القويمة والتخلى عن الرذائل الدنيئة «فمن فنى عن جهله بقى بعلمه، ومن فنى عن شهواته بقى بإنابته، ومن فنى عن رغبته بقى بزهده، ومن فنى عن أمله بقى بإرادته، وكذلك القول فى جميع تصرفاته، فإذا فنى العبد عن صفته .. يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه»[3].

وهذا مايسمونه «فناء الفناء» وإليه أشار الشاعر:

---

(١) الهجويرى: كشف المحجوب ص ٢١٦.

(٢) د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص١٤٠ وقارن ص٤٣.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٦٨ - ٦٩.

فأفنوا ثم أفنوا ثم أفنوا وأبقوا بالبقاء فى قرب حبه

فالأول: فناؤه عن صفاته، ونفسه، ببقائه بصفات الحق.

والثانى: فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق.

والثالث: فناؤه عن شهود فنائه بإستهلاكه فى وجود الحق(١).

هذه ثلاث مراتب للفناء يوضحها بيت الشاعر السابق.

والفناء غاية الطريق الصوفى، ومنتهى مآرب السالكين؛ إليه تسعى مقاماتهم وأحوالهم، وهنا يجب التفرقة بين نوعين من الفناء:

النوع الأول: وهو فناء مخلوط مشوش يؤدى إلى القول «بفناء البشرية»؛ وقع فى جرائره بعض المتصوفين وصار كلامهم فيه من الترهات الضالة والهفوات المذمومة. والفناء بهذا غلط من أغلاط الصوفية وقد كتب الطوسى باباً فى اللمع ذكر فيه «مَنْ غلط من الصوفية فى فنائهم عن أوصافهم»(٢).

على أن الزعم بأن من تضعف بشريته يجوز أن يكون موصوفاً بالصفات الإلهية غلطهم ناشىء فيه من كونهم لم يستطيعوا التفريق بين البشرية، وبين أخلاق البشرية إذ البشرية لاتزول عن البشر، بينما أخلاق البشرية تتبدل وتتغير «بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق، وصفات البشرية ليست عين البشرية، والذى أشار إلى الفناء أراد به فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد، لقيام الحق للعبد بذلك، وكذلك فناء الجهل بالعلم، وفناء الغفلة بالذكر(٣)» كما أشار القشيرى من قبل.

ولقد سبقت الإشارة إلى أن الفناء بهذا المعنى خطأ من الأخطاء التى وقع فيها الصوفية فليس فى الإسلام ذلك الفناء المخلوط المشوش.. ولكن لابد من أن يعقب الفناء مرحلة البقاء؛ وسنرى كيف استطاع الجنيد أن يصحح أخطاء الفناء برده إلى

(١) المصدر السابق : ص٦٩.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص٥٥٢.

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى ص٨٨.

البقاء. فكان الفناء بذلك من أخص خصائص التصوف الإسلامى. أما الفناء فقط ـ من غير البقاء ـ فهو من العناصر التى تسربت عن الديانات الأخرى. وفى الإسلام لا مناص من أن يعقب الفناء البقاء؛ وهو الرجوع إلى الآثار. قال ابن عجيبة الحسينى: «الرجوع إلى الآثار: هو النزول من عش الحضرة التى هى الإغراق فى بحر الوحدة والغيبة عن السوى بالكلية إلى سماء الحقوق وأرض الحظوظ، فينزلون إلى سماء الحقوق أدباً مع الربوبية وقياماً بحقوق العبودية، وإلى أرض الحظوظ أدباً مع الحكمة، وإظهاراً لوظائف العبودية.

ومثال الأول: وهو النزول إلى سماء الحقوق، مايلزم العبد من العبادات البدنية أو المالية مؤقتة أو غير مؤقتة.

ومثال الثانى: وهو النزول إلى أرض الحظوظ، ما تفتقر إليه البشرية من مأكل ومشرب وملبس ومنكح وغير ذلك من الأمور الحاجية، وقد أقر الله تعالى بهما ليتميز سر الربوبية من سر العبودية، أو ليظهر استغناء الربوبية بافتقار العبودية»[1].

فنهاية الفناء تستلزم البقاء وهو الرجوع إلى الآثار؛ والإحساس بعد الغيبة؛ والتمييز بين العبد والرب؛ وذلك هو النوع الثانى من الفناء الصحيح.

وعلى منهج الجنيد فى تصحيح أخطاء الفناء سار الغزالى، فرفض الفناء المخلوط بالشطح والدعاوى، وقاوم الاتحاد والحلول وكل ما من شأنه أن يوهم بعلاقة الاتصال بين الله والإنسان كما سنرى ذلك فى موضعه.

ولما كان الفناء أعلى مايصل إليه مجهود المتديّن، فقد صار البقاء حصناً له من الشطح والغرور، وارتداداً مرة أخرى إلى حظيرة الشريعة عملاً بالتكاليف والفروض وحفاظاً على المنهج المفروض ..

(١) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ـ مطبعة السعادة ١٤٠١هـ ـ ١٩٨٦م، ص٥٠٥ - ٥٠٦.

ولقد كـان للغزالى أثره الإيجابى على كـثير من الأقطاب بما تـركه لهم من منهج معتـدل فى التصوف السنى، نجد على سـبيل المثال عبدالقـادر الجيلانى (٤٧٠ ـ ٥٦١هـ) يعبر عن الفناء فى المقـالة السادسة من «كتاب» فتوح الغـيب؛ ويكتب تحت موضوع «فى الفناء عن الخلق» قائلا ما مفاده:

«فالفناء والمنى والمبتغى حـدُ ومَرَّد ينتهى إليه مسيرة الأولياء، وهو الاسـتقامة التى طلبها من تقدم من الأولياء والأبدال، أن يفنوا عن إرادتهم، وتبدل بإرادة الحق عز وجل، فيـريدون بإرادة الحق أبداً إلى الونـاة، فلهذا سـموا أبدالاً [1] فذنوب هؤلاء السـادة أن يشركوا إرادة الحق بإرادتهم على وجه السهو والنسيان، وغلبة الحال والدهشة، فيدركهم الله تعالى برحمته بالتذكرة واليقظة»[2].

فالفناء هنـا نوع من التسليم المطلق لله.. لايدع العـبد فيـه لنفسـه حرية للإختـيار ولكنه يقدم إرادة الله واخـتياره على الإرادة البشـرية.. فيثق بالأولى ثقـة تغنيه عن النظر إلى الثانية .. ولايعنـى ذلك أن العبد فى حال الفناء يجب أن يكون هائمـاً سكراناً غائباً، ينطق بالشطح ويفـشى من الأسرار مـا ينبغى أن يكتم، إذ إن الفناء الصـحيح عـودة مرة أخرى إلى حـالة من الوعى والإدراك.. وهذا موضـوع «النوع الثانى» الذى يكون العـبد فيه مدركاً للأشياء، باقياً على ملكة التصرُّف والتمييز.

فالفناء فناء صفة النفس، وفناء المنع والإسترواح إلى حال وقع؛ والبقاء بقاء العبد على ذلك، والفناء ـ أيضاً ـ فناء رؤيا العبد فى أفعاله لأفـعاله.. واضعاً فى اعتباره أن الله

---

(١) أبدال: هم الذين بدلوا إرادتهم بإرادة الله، ويفسر بعض الكتاب البدل عادة بأنه الشخص الذى له القدرة على أن يخلف بعده شـخصاً روحانيًا عندمـا يترك مكانه.. أى له القدرة على التحـول الروحانى؛ ويرجع تاريخ الأبدال إلى القرن الثـالث الهجرى وهو أن نظام العـالمُ مكلَّف بحفظه عدد معـين من الأولياء، إذا مات واحد منهم حل محله «بدل» أو بديل، (انظر: نيوكلسون؛ مادة بدل، دائرة المعارف الإسلامية، العدد السابع، المجلد الثالث ص٤٥٧).

(٢) عبدالقادر الجيلانى: فتوح الغـيب ـ طبعة مكتبة مصطفى الحلبى، ط/ ٢ سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م، ص١٥، ١٣.

أعطاه قدرة القيام بعدما أطاع الله فى حالتى الفناء والبقاء. على أن تكون رؤيته باقية بقيام الله فى قيامه لله بالله»[1].

ثم تفنى عن النفس الصفة السلبية ليبقى العبد فى صفة إيجابية، قابلة للزيادة والإطراد، أو للنمو والنقصان بمقدار الجهد والعمل؛ وبمقدار العزيمة والإصرار؛ توفيقًا موهوبًا من عند الله.

٧ - ومن مصطلحاتهم الغيبة والحضور:

الغيبة هى التخلى عن قوة الإدراك والانقياد لسلطان الحال، وغالباً ما تؤدى الغيبة إلى الشطح عندما لايوزن الكلام بمعيار الاعتدال، وقد يخلو حال العبد فى الغيبة من التفرقة بينه وبين الله، فلايسلم من الجرائر والأخطاء، لأنه يفقد معونة التفرقة والتمييز، والغريب أنه ينقل حاله فى الغيبة إلى حاله فى الصحو والحضور. فإذا صرح بما رآه فى حال الغيبة كان على حالة يغيب فيها عما يجرى من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم يغيب إحساسه بنفسه وبغيره بوارد من تذكر ثواب أو تفكّر عقاب»[2].

والغيبة ـ كما ذكرنا ـ حالة من الذهول يغيب فيها العقل عن تحصيل الإدراك، فلا يعصم الإنسان شيئاً من الذلل والوقوع فى أوهام الشطح وصنوف الإدعاءات؛ ولها سلطان أقوى من ملكة التحقيق العقلى، التى تقضى أن لايفصح الإنسان عن شىء من الأشياء وهو على حالة يكون فيها مذهولاً.. ولكن يبدو أن أقواله فى حالة غيبته تقع رغم إرادته، فلا عقال له من قول قد يعود عليه بالمغبة والنكران، وقد يصمونه بالزندقة والإلحاد. كما فعل الفقهاء وأئمة الاعتدال فى التصوف السنى مع أبى يزيد البسطامى (ت٢٦١هـ) والحلاج (ت٣٠٩هـ) باختلاف كبير بين الفريقين..!!.

رُوىَ أن ذا النون المصرى (ت٢٤٥هـ) بعث إنساناً من أصحابه إلى أبى يزيد لينقل إليه صفة أبى يزيد البسطامى، فلما جاء الرجل إلى (بلدة) بسطام، سأل عن دار

(١) أبو النصر السرّاج الطوسى: اللمع ص٤١٧.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٦٩.

أبى يزيد، ودخل عليه، فقال له أبو يزيد، ماذا تريد؟ قال: أريد أبا يزيد، فقال: من أبو يزيد، وأين أبو يزيد، أنا فى طلب أبى يزيد. فخرج الرجل وقال: هذا مجنون، فرجع إلى ذى النون، فأخبره بما شهد، فبكى ذو النون، وقال: أخى أبو يزيد ذهب مع الذاهبين إلى الله تعالى»(١).

ذلك ذهاب فى غيبة؛ وغيبة فى ذهاب..!!

وهذه القصة تبين لنا كيف يكون العبد وهو فى حالة الغيبة، ولكنها قصة هينة بسيطة بالقياس إلى الغيبة المؤدية إلى وصمة الكفر والإلحاد. ولقد تعودنا من أبى يزيد ومن أقوال أبى يزيد ضروباً من الغيبة وألواناً من الشطح والجنوح إلى الدرجة التى غاب فيها غيبة طويلة دائمة، فطفق يردد «أنا الحق» و «أنا الكل» و«الكل أنا» و«أنا العرش» و «أنا الروح» و «أنا القلم» و«أنا منذ الأزل إلى الأبد» إلى آخر الشطحات الخارجة عن القصد والإعتدال.

* * * *

وزيادة على ذلك «أسرف أبو يزيد عن حال فنائه وإتحاده بمحبوبه، فنطق بشطحات غريبة نحو قوله «إنى أنا الله لا إله إلا أنا فأعبدنى» وقوله «سبحانى ما أعظم شانى» وقوله «خرجت من بايزيدتى كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق واحد، لأن الكل واحد فى عالم التوحيد»(٢).

يدلنا ذلك على أن أبا يزيد كان من أصحاب الغيبة والسكر فى حال الفناء ولم يكن من أصحاب الرسوخ والتمكين.

ويُفرّق الطوسى بين «الغيبة» و«الغشية»؛ فالغيبة هى غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق بلا تغير ظاهر العبد، وهى تختلف عن «الغشية».. لأن

---

(١) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٧٠.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ سنة ١٩٧٤، ص١٤٣.

الغشية هى غيبة القلب بما يرد عليه ويظهر ذلك على ظاهر العبد؛ وفى الغيبة يكون الفناء عن الخلق، أما الحضور فهو حضور القلب لما غاب عن غيابه بصفاء اليقين فهو كالحاضر عنده وإن كان غائباً عنه(١).

وقد يحمل الحضور على معنى البقاء بعد الفناء، لأن الفناء غيبة تحصل بمشاهدة الحق.. وفيه يكون كمال التوحيد وتمامه، طالما غاب العبد عن مشاهدة المخلوقات بمشاهدة الخالق؛ إذ التوحيد إفراد للمتوحِّد بغيبة الأعراض والظواهر.

وفى رسالة الجنيد إلى يحيى بن معاذ الرازى (ت٢٥٨هـ) بعض المعانى التى تدلل على أن الغيبة تحمل معنى الفناء فى التوحيد؛ وإيثار الجنيد للحضور على الغيبة لأن صاحب الغيبة لايسلم فى كثير من الأحيان. يقول الجنيد: «لاغبت بك عن شاهدك، ولا غاب شاهدك بك عنك، ولا حُلت بتحويلك عن حالك، ولا حال حالك بتحويله عنك، ولا بنت عن حقيقة أنباءك، ولا بانت أنباؤك بغيبة الأنباء عنك، ولازلت فى الأزل شاهد الأزل فى أزليتك، ولازال الأزل يكون لك مؤيداً لما زال منك، فكنت بحيث كنت كما لم تكن ثم كنت؛ بفردانيتك متوحداً، وبوحدانيتك مؤيداً، بلا شاهد من الشواهد يشهدك، ولاغبْتَ لدى الغيب من الغيب بغيبتك، فأين مالا أين لأينه، إذ مؤيِّن الأينّات مبيد لما أيَّنه. وإذ الإبادة مبادة فى تأييد مبيد الإبادات، وإذ الإجتماع فيما تفرّق، والتفريق فيما جمع، فرّق فى جمع جمعه، وإذ الجمع للجمع جمع فيما جمعه»(٢).

ويعبر هذا النص عن موقف الجنيد من الغيبة، فهو لايريد لصاحبه يحيى بن معاذ الغيبة عن الشاهد ولا التحول عن الحال، وإنما يريد له النظر بكل الهمة إلى الوحدانية نظراً لايحوِّله الحال ولاتغيره الغيبة عن الشاهد «فناء هو فى التوحيد»... إذ المشاهد للوحدانية مشاهد لها وهو فى غيبة عن الشواهد والآثار.

---

(١) أبو النصر السرَّاج الطوسى: اللمع، ص٤١٦.

(٢) أبو القاسم الجنيد: رسالة إلى يحيى بن معاذ الرازى ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد بمعهد المخطوطات العربية رقم ١٣٤ توحيد ٤٧ لوحة ٤ى.

وهنا تكون الغيبة داخل التجربة الصوفية عند الجنيد غيبتين:

غيبة عن الظواهر والمظاهر والآثار وهى الفناء والجمع.

وغيبة عن شاهد التوحيد وهى الصحو والتفرقة بين الجمع والفناء، والحضور الذى يتطلب الرجوع إلى الآثار.

وتُفَسر الغيبة أيضاً بمعنى «الذهاب» إلا أن الذهاب أتمّ من الغيبة والمقصود منه: ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد، ثم يذهب عن ذهابه إلى ما لانهاية له فى ذهابه عن الذهاب. وفى تفسير قول أبى يزيد البسطامى فى كلامه: «ليس بليس»؛ قال الجنيد: «هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه عن ذهابه وهو معنى قوله ليس فى ليس يعنى قد غابت المحاضر وتلفت الأشياء، فليس يوجد شىء ولا يحس، وهو الذى يسميه قوم الفناء، والفناء عن الفناء[1]. أى إرتقاء العبد بفنائه عن رؤية فنائه وهو الدرجة الثالثة من الفناء التى أشار إليها القشيرى من ذى قبل.

فالغيبة تدل على الفناء بل تدل على تغييب الفناء عن الفناء. والراسخون من أهل التمكين جاوزوا الغيبة بالحضور والصحو، فلم ينطقوا فى حال غيبتهم بما يجعلهم مؤاخذين أو ملومين. وقد كان الجنيد من أهل التمكين والرسوخ ومن ثمّ فلم تكن غيبته دلالة شطح فى حال الفناء.

ولقد ثارت ثورة الفقهاء على كثير من أقطاب التصوف كان من جرائرها أن يصلب الحلاج ويقتل السهروردى بسيف الشرع.. ولم تكن هذه الثورة إلا بسبب وثبات العاطفة والشعور فى حال الغيبة والفناء، فالعاطفة إن لم تكن محكومة بسياج من الفكر والتريث والإتزان، فلا تنتظر منها إلا كل هياج وصياح، وصخب وصراخ، وعويل ونواح، وفتور ومجون، وآثار من المرض أو الجنون.. لأن غياب العقل فيها يؤدى إلى غياب المفهوم إن لم يكن غياب المضمون.

---

(١) أبو نصر الطوسى: اللمع ص٤٢٤ وقارن ص٤٦٨.

ولما رأى الفقهاء ذلك منهم: «... أعلنوا أن لهم حالتين مختلفين: حالة الصحو، وحالة الغيبوبة، فأما الأولى فهم ينطقون فيها بالشريعة، وأما الثانية فهم يعبرون فيها عن الحقيقة، وقد سمى الفقهاء تعبيراتهم فى الحالة الأخيرة بالشطحات وغفروها لهم، لأنها تصدر عنهم فى حالة الغيبوبة التى تشبه النوم أو السكر المباح، ولكنهم لم يقبلوا هذه التعبيرات منهم فى حالة الصحو مطلقاً، بل عدوها جريمة تستوجب القصاص، ولهذا أفتوا بقتل الحلاج، لأنهم أثبتوا عليه أنه نطق بهذه التعبيرات فى حالة الصحو ..»[1].

وكان الواجب على هؤلاء الشاطحين أن يعتدلوا فيلتزموا منهاج الاعتدال، ويؤثروا الحضور على الغيبة. ولكن كيف ودرجات الأولياء متفاوتة وليسوا على قدم واحدة من الكمال والنهاية.. وسنرى خلال البحث كيف أوَّل الجنيد شطحات البسطامى وحكم عليه حكم الراسخين من العلماء..

٨ - ومن مصطلحاتهم الصحو والسكر:

ومعنى الصحو هو : «رجوعُ إلى الإحساس بعد الغيبة»[2] والسكر هو غيبة شديدة تتفاوت شدتها بين القوة والضعف، والفرق بين الغيبة والسكر يرجع إلى قوة الوارد، فإن كان الوارد قوياً كانت الغيبة سكراً، وإن كان الوارد ضعيفًا كانت غيبة فقط «ولربما يكون صاحب الغيبة أتم فى الغيبة من صاحب السكر إذا كان متساكراً غير مستوف الوارد أى متظاهراً بالسكر»[3].

والوارد ـ كما عرفه القاشانى ـ هو كل ما يرد على القلب من المعانى من غير تعمل العبد[4]؛ فلا يكون وارداً وفيه من التعمُّل ما ليس فيه.

وما ينطبق على الغيبة والحضور ـ من وجهة النظر المعتدلة ـ ينطبق على الصحو والسكر، فالإعتدال يقضى أن يكون العبد على حالة الصحو ليدرك تكاليف الشريعة،

---

(١) د. محمد غلاب: التصوف المقارن ص٢٨.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٧١.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٧٠.

(٤) عبدالرزاق القاشانى: اصطلاحات الصوفية ص٤٧.

فإن غلب صحوه سكره كان معتدلاً ينهج منهج الوسطية والإعتدال، ولا يغالى فى كثير من الأحيان. وإن غلب سكره صحوه كان أقرب إلى الشطح والإهمال منه إلى منهج الإعتدال الذى يدعو إلى الحفاظ على الشريعة، والتمسك بالعلم، والاحتفاظ بالهداية والتصريف.

٩ - ومن مصطلحاتهم التلوين والتمكين:

والتلوين درجة أصحاب الأحوال، يسير عليها العبد متنقلاً من حال إلى حال كى يترقى فى الطريق، فإذا وصل إلى مستقر ثابت، تمكن من غايته المرادة، فيتصل بالله وترسخ قدمه بعد عناء السفر إليه.

والملاحظ أن التلوين يقتضى التغير والإطراد، ويحتاج ـ صاحبه ـ إلى نمو الخصال والأوصاف وهو يوغل فى طريق السلوك الصوفى، وليس معنى التلوين، التغيير من صفات مذمومة إلى صفات حسنة أو بالعكس؛ ولكن معناه تغيير من صفات حسنة إلى صفات أكثر حسناً وفقاً لإستعداد النفوس للزيادة من الأعمال الصالحة.

والتلوين حال المريدين والتلاميذ، ويطلق على الأصاغر الذين لم تَقْو ملكاتهم بعد على استيعاب الحقيقة، ومن كان على حال التلوين لايقدر على تحمل التمكين، لأن التمكين قدم راسخة وثبات عظيم، لايتزعزع ـ صاحبه ـ قيد أنملة إذا ما شاهد صنوف الشواهد وانكشفت له ألوان الخوافى والمساتير.

وصاحب التمكين مُـمَكَّنٌ فى مقامه مهما فاجأته البوادة، وباغتته الخواطر والهواجم، لأنه محكوم برباط الشرع، ومعزز بقوة الإيمان؛ ممدود العون من الله تعالى فى سره وجهره، وفى خفائه وعلانيته، وفى حاله ومقامه، وفى صحوه وحضوره، فلا يعتريه خاطر يفاجأه ثم يقلب حاله قلباً فيذهب مع الذاهبين!!

ولا تلمع أمام عينيه بارقة هنا أو طارقة هناك فيمضى وراءها مذهولاً يرتقب

الخلاص منها أو البقاء فيها. فصاحب التمكين لايهتز لبارقة، ولا يتأثر لطارقة: جبل هو أو أشبه بالجبل قد استقرت نفسه وتسددت خطاه[1].

يقول القشيري في «الرسالة»: «إن العبد مادام في الترقي فصاحب تلوين يصح في نعته الزيادة في الأحوال، والنقصان منها، فإذا وصل إلى الحق بإنخناس[2] أحكام البشرية مكّنه الحق - سبحانه - بأن لا يردّه إلى معلولات النفس، فهو في حاله على قدر محله واستحقاقه..»[3].

فالقشيري يجعل التلوين من أحوال الناقصين فهو ليس دليل كمال ولكنه دليل نقص. ومعنى التلوين كما عرفه القاشاني: «الاحتجاب عن أحكام حال أو مقام سَنّي بآثار حال أو مقام دنيّ، وعدمه على التعاقب» وآخر التلوين في مقام تجلي الجمع بالتجليات الأسمائية في حال البقاء بعد الفناء[4].

ولايعتبر القاشاني التلوين من المقامات الناقصة أو من صفات الناقصين كما فعل القشيري؛ ولكنه يعده من أكمل المقامات.

ويورد قول ابن عربي من أن المراد بالتلوين الفرق بعد الجمع، إذا لم تكن كثرة الفرق حاجبة عن وحدة الجمع، وهو مقام أحدية الفرق بعد الجمع، وانكشاف حقيقة معنى قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَومٍ هُوَ فِي شَأنٍ﴾[5].

---

(١) وللجنيد في ذلك أقوال كثيرة تدل على مقام الرسوخ والتمكين، وكان كثيراً مايردد الآية الكريمة: ﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (سورة النحل الآية ٨٨) وهو يعبر بها عن التمكين وعدم التواجد أو الحركة أو الإنزعاج، (انظر الهجويري: كشف المحجوب ص١٥٠).

(٢) الإنخناس: التأخر والتخلف - أبو بكر عبدالقادر الرازي: مختار الصحاح - الطبعة السادسة، المطابع الأميرية بالقاهرة - عنى بترتيبه - محمد خاطر بك، وزارة المعارف ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م. مادة خنس: ص١٩١، والإنحناس: تتأخر الأحكام البشرية، وتتقدم السلطة الحقيقة وتتخلف نوازع البشر لتتفوق النفحات الإلهية.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص٨٠.

(٤) عبدالرازق القاشاني: اصطلاحات الصوفية ص١٥٧.

(٥) محيي الدين ابن عربي: اصطلاحات الصوفية، ملحق التعريفات ص٢٣٩ - ٢٤٠.

وقـد ذكـر ابن عـربى مـعنى التلوين فـقـال: «تَنَقُّل العبـد فى أحـواله، وهو عند الأكثرين مقام ناقص، وعندنا هو أكمل المقامـات، وحال العبد فيه قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1] وقال أيضاً: «التمكين عندنا: هو التـمكين فى التلوين، وقيل حال أهل الوصول».

ونفى الشعرانى أن يكون التلوين لـلناقصين، (فالقائلون) بهذا إنما أخـذوا بالتقليد ما وجدوه من كتب فقهاء الصوفية كرسالة القشيرى ونحوها.

ويتابع الشعرانى معنى التلوين عند محيى الدين ابن عربى والقاشانى ولا يريد أن يأخذ بالمعنى الذى ذكره القشيرى من أن التلوين للناقصين.

وعنده أن الكامل من الرجـال من يعلم مايتـقلب فيـه فى كل نَفَسٍ، ومن لم يقف من نفسه ولا مـن غيره على اختلاف آثار الحق فـيه فى كل نفس، فلا معـرفة له بالله لأنه جـاهل به وبنفـسـه وبالعـالـم .. وإنما كـان مـراد ابن عـربى وابن الفـارض (ت٦٣٢هـ) والقاشانى وغيرهم من التلوين؛ هو التـمكين فى التلوين. ومن لم يفهم مرادهم هذا قال بتلوين بلا تمكـين. والكامل عندهم من تمكن فى الـتلوين ولولا أن المراد هذا، لما كـان الله سبحانه وتعالى كل يوم هو فى شأن[2].

والراجح بعد البحث أن أصـحاب التمكين هم أهل الرسوخ فى ميـادين العرفان، وهم أهل العلم والمعرفة الذين ثبتوا على حـال لاتزعزعها الواردات ولا تغيرها الطوارئ والحركـات.. فلا ينزعـجون لواردة ولايتـغيـرون لبارقـة إنما الحركة والانزعـاج باب من أبواب الشطح وهو مما لايقبله أهل التمكين من الراسخـين ولا يقبله كذلك أهل الصحو والحضور.

وصاحب التمكين تشرق عليه وجاهة التـشريف بعد أن احتفظ بأوامر التكليف.. تحـقق من وعيه وثبـاته، وصـاخ لنداء الشـريعة، وتدرج من التـشـريع إلى التـمكين فى

(١) الآية: سورة الرحمن: الآية ٢٩.

(٢) الشعرانى: الأنوار القدسية ـ بهامش الطبقات الكبرى ـ مكتبة محمد على صبيح، جـ٢ ص٢٧.

التحقيق.. وقد كان الجنيد رحمه الله ـ وكان الغزالي أيضاً ـ من أصحاب التمكين لا التلوين .. لأنهما من أهل الاعتدال في التصوف السني والاعتدال صحو وحضور وثبات عظيم.

ويختلف المُمَكَّن عن المصطلم؛ فالإصطلام هو بطلان الحواس والشعور عن المدركات والمكونات بأسرها، ودوام الغيبة والمحو، فلا تمكين ـ إذن ـ ولا تلوين، ولا مقام ولا حال، اللهم إلا أن يرد بما يجرى عليه من غير شيء منه، فذلك متصرف في ظنون الخلق مصرف في التحقيق[1]. وقال الله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أيقاظاً وَهُمْ رُقُودٌ، وَنُقَلِّبُهُم ذَاتَ اليمينِ وذَاتَ الشِّمَالِ﴾[2].

«والاصطلام هو الوَلَه الغالب على القلب، وهو قريب من الهيمان»[3] وفي اللغة: بمعنى الاستئصال. واصطلم القوم: أبيدوا. والاصطلام إذا أبيد قوم من أصلهم قيل اصطلموا[4].

والخلاصة، أن التمكين ثبات، والتلوين جهد مبذول لإدراك الثبات.

ومن مصطلحاتهم الشريعة والحقيقة:

- ١٠ -

وفي هذين المصطلحين تكمن التفرقة بين مذاهب التصوف، فما قامت ثورة الفقهاء، وغير الفقهاء[5]. على المتصوفين إلاّ لإهمالهم الشريعة واعتمادهم ـ فقط ـ

(١) القشيري: الرسالة القشيرية ص٨٠.

(٢) الكهف: الآية ١٨.

(٣) القاشاني: اصطلاحات الصوفية ص٣٠.

(٤) أبو بكر الرازي: مختار الصحاح ص٣٦٨ وأنظر كذلك د. كمال جعفر: تعليقات على إصطلاحات الصوفية ص٣٠.

(٥) ليس الفقهاء وحدهم الذين دانوا الصوفية وإنما سبقهم إلى ذلك القدرية والإمامية، وغيرهم من الغلاة فرموهم بأنهم لايقصدون من وراء تنسكهم إلا «الرضى» الذى يُعفيهم من إجلال الأئمة الإثنى عشر. (أنظر د. محمد غلاب: التصوف المقارن ص٣٢. وقارن د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط الأولى ـ جـ٢ ـ ١٩٧٣م ص٢٣٤ وما بعدها).

على الحقيقة. مما أتاح الفرصة لقوم من الجهلة؛ التصوُّف الحق بريءٌ من خرافاتهم؛ يقودون الناس إلى حظيرة الدين، ويزعمون رؤية الله ومكاشفة الغيب، ويضربون عقيدة التوحيد بأباطيل جوفاء أشبه بأفاعيل السحرة والمشعوذين.

وفى هذين المصطلحين تظهر «ملكة النقد الذاتى» عند رجال التصوف والسُّنى منه خاصة، ويجرى الإعتدال والمنهج الرشيد مجراه ليشجب كل سلوك أرعن[1]؛ ويدافع عن العلم والتفهُّم والإدِّكار.

فمن معانى الإعتدال فى التصوف السُّنى أن يكون الإنسان جامعاً بين الشريعة والحقيقة فى ثوب من العلم الذى يتطلب معانى الحضور والصحو، والإدراك، والتمييز والتفرقة، والتريث والتحقيق، والرسوخ والتمكين، والسكينة المنبعثة من الرضا عن الله؛ فضلاً عن أنه لايلغى التأمل الباطنى للقرآن الكريم والحديث وللدين الإسلامى جملة وتفصيلاً. ولقد ذكر الجنيد وأبو سعيد الخراز (ت٢٧٩هـ) والتسترى (ت٢٨٣هـ) فى صدد هذا الموضوع بعض الأقوال التى تفيد أن «كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل»[2].

فالعمل بالباطن والتعويل على القلب، دون تأدية التكاليف والالتزام بالمسئولية، والتمسك بظاهر الشرع، والتفقه فيه، إنما هو انحراف عن جادة الطريق «يبيح المحرم ويهمل الواجب»، ولقد أبرز الغزالى[3] ذلك لما قال: «.. من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة والباطن يخالف الظاهر؛ فهو إلى الكفر أقرب»[4].

والإمام القشيرى سبق الغزالى فى نقد الصوفية المتمسكين بلباس الفقراء

(١) الرعونة هنا كاصطلاح صوفى؛ معناه الوقوف مع حظوظ النفس ومقتضى طباعها.
(انظر: عبدالرازق القاشانى: اصطلاحات الصوفية ص١٥٠).

(٢) أنظر أبو عبدالرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص٢٣١.

(٣) ولم يقبل الغزالى المعانى المنحرفة من التصوف الذى يهمل دقائق الأعمال فضلاً عن العلوم، وعند بحث الغزالى سنرى كيف عبر عن هذه الروح فى كثير من المواضع، فالتصوف عنده يجمع بين الشريعة والحقيقة. (أنظر: الغزالى، الإحياء جـ٢ ص٢٥٠).

(٤) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص١٣٩.

والمخالفين بفعالهم أهل الصفاء، فعوَّل على أن صحة الباطن مع التمسك بالكتاب والسنة، أهم من ظاهر اللباس. يقول: «يا أخى لايغرنَّك ماترى (عند صوفية عصره) من ظاهر الرسم، وموجود الإسم، فعند مطالبة الحقائق يفتضح أهل الرسوم .. وكل تصوف لايقارنه التنظف والتعفف فهو مجرد مخرقة وتكلف، وكل باطن يخالفه ظاهر، باطل لا باطن ... وكل توحيد لايصححه الكتاب فهو تلحيد لا توحيد، وكل معرفة لايقارنه ورع واستقامة فهو مخرقة لا معرفة»(١).

ومما سبق من كلام القشيرى والغزالى، يتضح لنا أن المؤمن لايرضى لنفسه أن يكون جاهلاً وهو فى طريقه إلى أرقى المراتب، وأرفع الدرجات، فلئن سلم من الجهل فلا أقل من أن يُحيى العلم بالفهم، والتعقُّل، والإدِّكار.

والمؤمن كيس فطن بصير «والكيس كما قيل من كان يحكم وقته»(٢). ولاتظنن أن درجة البصيرة ترضى أن تقبل جاهلاً مقلِّداً ولو كان من العاملين الأتقياء الورعين! فالذين يدعُّون أنهم يستطيعون بدون المرور على الشريعة، أن يصلوا إلى طريق الحقيقة هم ـ فى الحقيقة ـ خاطئون. فإنَّا لو سلمنا ـ فرضاً ـ وصول المرء إليها دون المرور على الشرع، والإعتداد بالعلم، والتسلح بالحجة القوية والبرهان الصادق، فذلك جهل يقل معه شرف المعرفة؛ وتتساقط دونه المزايا لتحل العيوب والرزايا.

ولا معنى عندنا لشرف للإنسان يصل به إلى أعلى عليين وهو جاهل بأصول الشرع، معطل لأسباب التفهم والتمييز.

- ١١ -

وللصوفية المعتدلين أقوال تفوق الحصر فى سياق الجمع بين الشريعة والحقيقة، فالتصوف الحق لا يقبل إلا الحفاظ على الكتاب الكريم والسنة الشريفة، فهو لايهمل الشريعة تحججاً بالباطن والخفاء .. ولقد كان الحارث المحاسبى (ت٢٤٣هـ) يقول:

---

(١) د. التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٧٦.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٥٦.

«وكل أمر لاح لك ضوءه بمنهاج الحق، فأعرضه على الكتاب والسنة والآداب الصالحة، فإن خفى عليك أمر فخذ فيه رأى من ترضى دينه وعقله»(١).

ولتلميذه أبو القاسم الجنيد رحمه الله أقوال كثيرة تدلل على مسيرة الاعتدال فى التصوف السنى يحفظ بها الشريعة والحقيقة.

قال: «من لم يسمع الحديث، ويجالس الفقهاء، ويأخذ أدبه من المتأدبين: أفسد من اتّبعه»(٢). وقال أيضًا: «من عمل بعلم الرواية، ورّثه الله علم الدراية»(٣).

وأُثر عنه أنه قال: «الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلاَّ من أقتفى أثر الرسول ﷺ واتّبع سنته، ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه»(٤).

ولكى نعلم مسيرة التصوف المعتدل، نذكر كيف ينتقل المنهج متواردًا من شيخ إلى آخر. ففى معنى الحفاظ على الشريعة قال الغزالى: «ومن أراد أن يقف على أسرار الدين بالمكاشفة كان كمن يريد أن يقف على أسرار القرآن وتفسيره وهو بعدُ لم يتعلم لغة العرب، فإن ترجمة عربية للقرآن لابد من تقديمها أولاً، ثم الترقى منها إلى أسرار معانيه. فكذلك لابد من تصحيح الشريعة أولاً وآخراً ثم الترقى إلى أغوارها وأسرارها»(٥).

وللإمام الغزالى أحاديث طويلة فى الجمع بين الشريعة والحقيقة، وبين العلم والعمل. بل أن الأصل العلمى عنده متقدم على الأصل العملى(٦).

---

(١) الحارث المحاسبى: رسالة المسترشدين ـ حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبدالفتاح أبو غدّه ـ مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب ـ الطبعة الخامسة القاهرة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م ص٨٤.

(٢) أبو العباس أحمد بن محمد زروق: قواعد التصوف ـ صححه ونقحه وعلق عليه محمد زهرى النجار ـ مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص٢٦.

(٣) أبو طالب المكى: علم القلوب ـ حققه وعلق على حواشيه وقدم له عبدالقادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة، ص٢٤٥.

(٤) أبو عبدالرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص١٥٩.

(٥) الغزالى: الإحياء: جـ٣ ص٧٥.

(٦) أنظر: مصادر التصوف السُّنّى عند الغزالى من كتابنا هذا.

فهو يعرف الفقه ويفهم مقاصد الفقهاء .. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى لايقف عند حدود الفقه ولاينتهى إلى مقاصد الفقهاء، لأنه يرى الفقه طريقاً ظاهرياً تتحسن به معاملة الدين. أو بالأحرى تظهر به علوم المعاملة على أكمل وجه ممكن حين يكون الظهور مقصداً من مقاصد الشريعة.. فلابد منه إذن حيث لا غُنى لنا عما لنا منه بُدُّ من الوجهة المعقولة والمقبولة.

والإنسان المؤمن المتصوف العارف الذى يتجه بقلبه وطواياه إلى الله تعالى لايجعل من غايته ظواهر الدين فقط، ولايقف فى مقاصده على علوم المعاملة وإنما تحصل حاجته باجتماع علوم المعاملة بعلوم الباطن وأسرار القلوب.. وهذا ما أطلق عليه الغزالى بعلوم المكاشفة؛ لأن معرفة الله تعالى لاتتم لعبد اتخذ من لحاجة الفقهاء واختلاف الآراء طريقاً موصلاً للحق، وإنما الطريق الموصل للحق قصد العابد العامل الخادم الذى يفهم الدين ويعمل بدأب على تحصيل الفهم وتطبيق التحصيل[1].

هذه النصوص السابقة ترشد إلى أن الجمع بين الشريعة والحقيقة هو عنوان دال على التصوف الرشيد المتزن، وطريق يمضى بالسالك إلى أفاق العلم والحكمة وصنوف المكاشفات.

ولايجوز اعتبار الإنسان مؤمناً سالكاً حق الإيمان والسلوك إلا إذا كان صادقاً فى إيمانه مطَّلعًا على الخصائص التى تميزه عن غيره من رواد السلوك وتابعى الطريق، فقد يختلف عنهم فى أمور، وقد يتفق معهم فى كثير من أمور البحث وقواعد الطريق، أو فى صدق التنزيه المطلق من عوالق الرغبات.

والمعنى فى ذلك كله هو دوام الرقابة «الجوانية» فى صدق التعرُّف على المخبوء فى بواطن الوجدان؛ وفيما يكون فيه من تعرُّف على الله تعالى، ثم الحفاظ على جلال السنة، علماً، وعملاً، وتمسكاً بها حتى يتم للعبد المعرفة الحقيقية بالله... ربما كان هذا ما عناه النفرى فى «المواقف والمخاطبات» حاكياً على لسان الله : «وقال لى: سلنى وَقُلْ يارب؛

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٢٤، ٢٥.

كيف أتمسك بك حتى إذا جاء يومى لم تعذبنى بعذابك، ولم تصرف عنى إقبالك بوجهك، فأقول لك: تمسك بالسنة فى علمك وعملك، وتمسك بتعرُّفى إليك فى وجد قلبك.

وأعلم أنما إذا تعرَّفت إليك لم أقبل منك من السنة إلا ما جاء به تَعرُّفى؛ لأنك من أهل مخاطبتى تسمع مني وتعلم أنك تسمع منى وترى الأشياء كلها منى»[1]. وهكذا يكون التعرُّف مردَّه إلى فقه المضمون.

* * * *

وللصوفية المعتدلين - أيضاً - أقوال فى الهجوم على من يأخذون بالباطن بلا سند من ظاهر الشرع؛ يدل على علمهم بالكتاب والسنة، وبقائهم على عقيدة التوحيد؛ نقية من ضلالة الأفكار، وتشويش العقول والأذهان.

يصف القشيرى انحراف المتصوفين عن العقيدة الصحيحة وصفاً يكشف لنا عن ظهور ملكة النقد الذاتى ضد التصوف الفاسد الذى أصابه العطب والتخلف والانحطاط. يقول القشيرى فى مطلع الرسالة مانصه: «مضى الشيوخ الذين كانوا بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرهم وسنتهم إقتداء، وزال الورع وطوى بساطه وأشتد الطمع وقوى رباطه، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا فى ميدان الغفلات، وركنوا إلى إتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان، ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وأدعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه وهم مَحْو، وليس

(١) محمد بن عبدالجبار بن الحسين النفرى: المواقف والمخاطبات - طبع وتصحيح واهتمام آرثر يوحنا أربرى، مكتبة الكليات الأزهرية، ص٢٢، ٢٣.

لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية؛ وزالت عنهم أحكام البشرية، وبقـوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية، والقـائل عنهم غيرهـم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا بل صرِّفُوا..»(١).

من الواضح فى هذا النص أن القشـيرى أبان آفات هذا النوع من التـصوف بمنهج معتدل جامع بين الشـريعة والحقيقة، وليست رسالته فـى التصوف إلا صدى لهذا المنهج المعتدل الذى يفرق تفرقة حاسمة بين أهل البدع والأهواء وأهل الصفوة الأولياء.

ونستدرك فنقول؛ إن الهجوم الذى كاله القشيرى لا يعد هجوماً على التصوف بل يعد هجومًا على أدعياء الصوفية المترسِّمين بالأشكال والمظاهر فليس التصوف من ثمَّ إلا جوهراً نقياً صالحًا لاستقبال الشريعة والحقيقة معاً.

وفى القرن الخـامس الهجرى كتـب أحد الصوفيين الفرس ينعى على معـاصريه تسميتـهم شهواتهم «شرعاً». وأوهامهم الكاذبة «علماً إلهـياً»، ونزوات قلوبهم ورغبات نفوسـهم «حباً إلهياً». وتسـميتـهم الزندقة «فـقراً» والشك «صفـاءً» وانكار الدين «فناءً للنفس» وإهمال شرع النبى «طريقاً فى التصوف»(٢).

- ١٢ -

وما دمنا فى صدد الحديث عن مصطلحى الشريعة والحقيقة، فينبغى أن نقيد هنا ما جاء فى «عوارف المعارف» للسهروردى (ت٦٣٢هـ) وهو ينتقـد الملامتية ويبين تهافتهم وخـروجهم عن الحق والإعـتدال، ويوضح حـقيـقـة الطريق الصوفى. وذلك فى البـاب التـاسع فى «ذكر من أنتـمى إلى الصـوفيـة وليس منهم». حـيث قال: «والصـوفى يضع الأشياء مواضعها، ويدبر الأوقات والأحوال كلها بالعلم، يقيم الخلق مقامهم، ويقيم أمر

---

(١) القشيرى: الرسالة القشيـرية، مطبعة مـصطفى البابى الحلبى، الطبـعة الثـانية ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م. بدون تحقيق، ص٣ وأيضا: شرح الشيخ أبو يحيى زكريا الأنصارى بالهامش ص٣، ٤.

(٢) رينولد نيكولسـون: فى التصـوف الإسلامى وتاريخه، ترجـمة وتعليق د. أبو العـلا عفـيفى، مطبـعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م ص٨٣.

الحق مقامه، ويستر ماينبغي أن يستر، ويظهر ما ينبغي أن يظهر، ويأتي بالأمور في مواضعها بحضور عقل، وصحة توحيد، وكمال معرفة؛ ورعاية صدق وإخلاص»[1].

ذلك هو الطريق ..!! وذلك هو لباب التصوف.!!

اعتدالٌ، وحضورٌ، وصحوٌ، ورعايةٌ للمناهج والتكاليف.

وعلمٌ، ومعرفةٌ، وصحةُ توحيد.

****

ثم يشتد نقد السهروردي كلما رأى خروجاً عن مضمون الشريعة فيبرئ، الصوفية الحقيقيين من أفعال من لم ينتسب إليهم[2]. يقول عن الملامتية أنهم «في غرور وغلط، يتسترون بلبسة الصوفية توقياً تارة، ودعوى أخرى، وينتهجون مناهج أهل

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف، مكتبة القاهرة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص٧٦.

(٢) رد الدكتور أبو العلا عفيفي هجوم السهروردي على الملامتية إلى حال الفناء الصوفي؛ لذلك فقد صار تفضيل السهروردي للصوفية على الملامتية ووضعهم في منزلة من الحياة الروحية فوقهم وقال: «لأن حال الفناء الصوفي عن كل ما سوى الله ـ بما في ذلك نفسه ـ أفضل في نظر السهروردي من حال الملامتي الذي لاتزال تربطه بالخلق وبنفسه رابطة وهي شعوره بنفسه وبالخلق».

ولما كان الملامتية يكرهون الدعاوي وينكرون أحوال الجذب والسكر ونحوهما، فمن الطبيعي ألا يتكلموا عن «الفناء» وهو أقصى حالات الجذب، ولا أن تبدو منهم الدعاوى التي تبدو من زملائهم الصوفية في مثل هذه الحالات.

وإذا ادعى الصوفي الفناء عن الخلق أو عن نفسه وأعمالها، فإنه شاعر أبداً بالخلق وبنفسه قوى الملاحظة لهما، لا يغفل عن نفسه وتأنيبها واتهامها، لأنه ـ كما يقول السهروردي: «عظم وقع الإخلاص وموضعه وتمسك به، والصوفي غاب في إخلاصه، فالإخلاص حال الملامتي ومخالصة الإخلاص حال الصوفي، وثمرة مخالصة الإخلاص فناء العبد عن رسومه برؤية قيامه بقيومه، بل غيبته عن رؤية قيامه، وهو الاستغراق في العين عن الآثار».

(أنظر: د. أبو العلا عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - دار احياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ـ ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م ص٢١، ٢٢).

الإباحة، ويزعمون أن ضمائرهم خلصت إلى الله تعالى، ويقولون: هذا هو الظفر بالمراد؛ والارتسام بمراسم الشريعة رتبة العوام والقاصرين الأفهام المنحصرين فى مضيق الاقتداء تقليداً» ثم يصف السهروردى ذلك بأنه عين الإلحاد والزندقة والإبتعاد عن الحق والصواب.

فكل حقيقة ردتها الشريعة فهى زندقة، أما الجهال والمغرورون فلا يفهمون أن الشريعة حق العبودية، وحقيقة العبودية، ومن صار من أهل الحقيقة تقيد بحقوق العبودية، وحقيقة العبودية، وصار مطالباً بأمور وزيادات لايطالب بها من لم يصل إلى ذلك، لا أنه يخلع عن عنقه ربقة التكليف، ويخامر باطنه الزيغ والتحريف»[1].

وبهذا الجد السهروردى يدافع عن التصوف السُّنى ويقرنه بالشريعة، وينفى عنه ما يراه غير صالح للإنتماء إليه من الفرق والمذاهب الأخرى.

وفى العصور المتأخرة لاتخلو هذه الروح من مواجهة أنواع التصوف المنحرف عن الجادة والاستقامة. ومما قيده الشعرانى فى طبقاته قوله وهو ينتقد التصوف الخارج عن الشريعة والحدود الصحيحة: «كان التصوف حالاً فصار كاراً، وكان احتسابًا فصار اكتساباً، وكان استتاراً فصار اشتهاراً، وكان اتباعاً للسلف فصار اتباعاً للعلف، وكان عمارة للصدور، فصار عمارة للغرور، وكان تعففاً فصار تملقاً وكان تجريداً فصار ثريداً»[2].

- ١٣ -

والجمع بين الشريعة والحقيقة عنوان التصوف الصحيح بغير لغط طويل؛ لأنه عنوان على الهداية والتكليف؛ والقيادة إلى الإستقامة والصلاح، ولا يعقل أن تستقيم

---

(١) السهروردى: عوارف المعارف ص٧٧. وانظر أيضًا: طبعة أخرى لعوارف المعارف ص٦٧، ٦٩ ملحق الإحياء ص٤٢.

(٢) د. يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية، الجزء الثانى، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٦٥، ص٣٤٦.

النفوس وتنصلح الضمائر والقلوب وهى بعيدة عن رشد النظر؛ والتمييز بين الهداية والضلال.

وليس من الشريعة فى شىء أن يهمل العبد التكليف، وليس من الحقيقة ولا من التصوف السُّنى المعتدل فى شىء أيضاً أن يهمل العبد الشريعة.

فالشريعة ما ورد به التكليف، والحقيقة ما حصل به التعريف، فالشريعة مؤيدة بالحقيقة، والحقيقة مقيدة بالشريعة، والشريعة وجود الأفعال لله، والقيام بشروط العلم بواسطة الرسل، والحقيقة شهود الأفعال لله تعالى والاستسلام لغلبات الحكم بتقدير لا بواسطة»[(١)].

- ١٤ -

وكتب التصوف السنى غاصَّة بالأقوال الجامعة بين الشريعة والحقيقة إلى الدرجة التى لايمكن حصرها بالتفصيل، ويهدفون من وراء ذلك إلى ترخيص التصوف بالرخصة الشرعية وحدةً بحدِّها حتى لايقعوا فى مذمة الإنكار والتعطيل[(٢)]. «فالحقيقة بلا شريعة باطلة، والشريعة بلا حقيقة عاطلة»[(٣)].

«والشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية (أى رؤيتها بالقلب ..

---

(١) السيد بكرى المكى الدمياطى: كفاية الأتقياء ومنهاج الأصفياء ص١٠.

(٢) إن أردنا مثالاً لذلك .. فقد كان الشعرانى يعرض كتبه على الفقهاء لتحوز إعجابهم، ويأخذ تقريراً مكتوباً ليصبح له القول بأن كتبه ليس فيها ما يخالف الشرع، وكان الناس يعرفون عنه ذلك فيعمدون إلى كتبه فيضيفون إليها زيادات تدخله فى الحظيرة الخطرة: حظيرة الصوفية المتفلسفين الذين يتطلعون إلى الخروج على المألوف من مقبول الآراء. يدلنا ذلك على أن الشعرانى كان شديد الحرص على حسن السمعة بين رجال الشريعة لتصبح له السيادة الروحية والدينية. (انظر عبدالوهاب الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة ـ مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ الطبعة الأخيرة ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م ج١ ص٨، ٩، ١٠، وأنظر كذلك: الدكتور زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ٢ ص٢٠٨).

(٣) السيد بكرى المكى الدمياطى: كفاية الأتقياء ص٨٢.

لأن الشريعة معرفة السلوك إلى الله تعالى، والحقيقة دوام النظر إليه، والطريقة سلوك طريق الشريعة والعمل بمقتضاها)[١]. وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرها غير محصول، والشريعة جاءت بتكليف من الخالق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر .. والشريعة حقيقة من حيث أنها وجبت بأمره، والحقيقة ـ أيضاً ـ شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه وجبت بأمره)[٢].

وعلى العبد بذل المجهود في أداء ما كُلف به وإتيان ما ندب إليه بعد التكليف، وبعد إتيانها وإبقاء ما عليه تكون المشاهدات[٣]. وفي قوله تعالى: ﴿والَّذينَ جَاهَدُوا فينَا لنَهْديَنَّهُم سُبُلَنَا﴾[٤] وقوله أيضًا: ﴿يَا أيُّهَا الَّذينَ آمَنوا اتَّقُوا الله وابْتَغُوا إليه الوَسيلَةَ وَجَاهدُوا في سَبيله لَعَلَّكُم تُفْلحُونَ﴾[٥] يكون الجهاد هنا هو التمسك بالشريعة، فجميع ما فرض الله تعالى على العباد في كتابه، وأوجبه رسوله الكريم: فرض واجب وحكم لازم على العقلاء البالغين، لايجوز التخلف عنه، ولايسع التفريط فيه بوجه من الوجوه لأحد من الناس؛ أياً كان مبلغه من العلم .. وأنه لامقام لعبد تسقط معه آداب الشريعة: من إباحة ما حظر الله، أو تحليل ماحرم الله، أو تحريم ما أحل الله، أو سقوط فرض من غير عذر ولا علة. والعذر والعلة: ما أجمع عليه المسلمون، وجاءت به أحكام الشريعة.. ومن كان أخفى سراً، وأعلى رتبة، وأشرف مقاماً، فإنه أشد اجتهاداً، وأخلص عملاً، وأكثر توقّياً)[٦].

* * * *

(١) الشيخ محمد نووي: سلالم الفضلاء ص٨٢ على هامش كفاية الأتقياء.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص٨٢ ـ ٨٣، وانظر كذلك: ايقاظ الهمم شرح ابن عجيبة ص١١.

(٣) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص٧٨.

(٤) العنكبوت: الآية ٦٩.

(٥) المائدة: الآية ٣٥.

(٦) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص٧٨، ٧٦.

إنما استطردنا كـثيرا فيما يتصل بمصطلحى الشريعة والحقيقة وذلك لسببين:

(١) بيان أهمية الحفاظ على الشريعة .. كهداية للحقيقة. فالذين هاجموا التصوف هاجموه من إهمال بعض الصوفية للشريعة. وفى الواقع لم يهملها إلا الأدعياء الذين لم يفقهوا قواعد الطريق. «لأن الشريعة والحقيقة ـ أصلان لاينفصلان ينبنى عليهما العلم عند الصوفية، لايقوم أحدهما مقام الآخر، وهما وجهان لعملة واحدة إذا مسح وجه منها فسدت العملة، وصارت زائفة غير مقبولة، فجمال طريق الصوفية بموافقة الشرع»[1].

(٢) وهنا نقطة نود أن نوضحها؛ وهى علاقة هذين المصطلحين بالفناء.

فالصوفى ـ فى حال فنائه عن نفسه وعن الخلق ـ لاينظر إلى التكاليف الشرعية. وهو لايهتم بالشريعة إلا إذا كان على حال الصحو والبقاء بعد السكر والفناء. وفى الحالة الأولى يفقد الصوفى احترامه للشريعة ـ على حد تعبير نيوكلسون.

وفى الحالة الثانية ـ حالة العودة إلى الشعور والإحساس أو حالة البقاء والصحو ـ يرجع الصوفى إلى الخلق فيظهر الحق له، ويقوم فى الوقت نفسه بما يقتضيه واجب الشرع. فمن هنا يظهر الإعتدال فى الجمع بين الشريعة والحقيقة فى حال الفناء .. أى الرجوع إلى البقاء بعد الفناء .. يحافظ به الصوفى على التكاليف والفروض والأوامر والنواهى وسائر لوازم الشرع؛ يقول نيوكلسون: «أما من وجهة نظر التصوف البحتة، فليس وراء محو الذات شيء: حيث يفنى ما لاوجود له على الحقيقة، وحيث تذهب تقاليد الشرع معه، ولكن منطق هؤلاء الصوفية الذين لم يكونوا مسلمين بالاسم فقط؛ حملهم على أن يضعوا «البقاء بالله» فى مقابلة «فناء النفس» بل فوقه؛ وأن يجدوا أعلى درجات الشعور الصوفى فى حالة صحو ثانية تعقب حالة السكر»[2].

---

(١) د. سعيد مراد: التصوف الإسلامى: رياضة روحية خالصة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٩م، ص٩٦، ص٩١.

(٢) رنولد نيوكلسون: التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفى ص٨٢.

ومعنى ذلك أن الصوفى يوفق توفيقاً معتدلاً بين الشريعة والحقيقة، لأنه لايرى بينهما تناقضاً وإن كان «نيوكلسون» قد سمى هذا التوفيق تناقضًا.

يقول: «ولكن هذه الطريقة فى التوفيق بين الشريعة والحقيقة لم تنجح فى إيجاد التوازن التام بينهما .. وإذا كانت الحقيقة فوق الشريعة .. وإن كانت لاتناقضها كان للصوفية وجه فى إدعائهم أنهم إذا وصلوا إلى الحقيقة تقدّست جميع أعمالهم وأقوالهم وكانت متفقة تماماً مع روح الشريعة مهما ناقضتها فى الظاهر. ولذلك كان من الضرورى الوصول إلى موقف وسط بين الإثنين مهما كلف هذا الموقف أصحابه من التسليم بأمور متناقضة عنهما»[1].

وليس فيما ذكره «نيوكلسون» يبدو لنا من جنس التناقض .. ولكنه يعدُّ عندنا من جنس الإعتدال؛ الذى يعطى للتصوف شرعية القبول.

والباحث فى تصوف «الجنيد» وتصوف «الغزالى».. يرى الإعتدال ومنهج الوسطية نموذجاً صالحاً للرعاية الروحية .. وتحقيقاً للدعائم الكبرى التى ينبنى عليها التصوف. فليس هناك تناقض بين الشريعة والحقيقة بل فيهما كل التوازن والاعتدال؛ ومنذ متى كان التكامل بين مراحل الطريق وجهاً من وجوه التناقض المفروض؟!!

وفى خلال الصفحات المقبلة سنجد للجنيد وللغزالى أيضًا نصوصًا كثيرة تفيد عدم التناقض بين الشريعة والحقيقة، وأنهما فى حال الفناء لم يكن التعبير لديهما يخرج عن حدود الاعتدال. ولم يكن جارحاً للشريعة بل كان الستر والكتمان أهم مايميزهما بخلاف ماسنجده أيضا عند أبى يزيد البسطامى والحلاج من شطح فى حال الفناء. فقد كان مذهب كل من البسطامى والحلاج مذهب سكر وغيبة ومحو وفقد يستلزم عنه التناقض إذا نحن افترضناه.

بعكس الجنيد والغزالى، فمذهبهما مذهب صحو وحضور، ويقظة، ووجد، ونضيف و«إعتدال». وخلال البحث ـ أيضًا ـ سنرى أن الصوفية المسلمين الذين أشار إليهم نيوكلسون؛ والذين لم يكونوا مسلمين بالاسم فقط؛ والذين جعلوا البقاء والصحو بعد السكر والمحو .. هم عينهم الذين وفقوا توفيقاً معتدلاً بين الشريعة والحقيقة.

---

(١) المرجع السابق ص٨٣.

ونستطيع أن نذكر فى مقدمتهم الجنيد ومن بعده الغزالى أقطاب التصوف السنى بغير منازع.

- ١٥ -

وبعد، فإن الشريعة هى النبراس الذى يضىء للسالكين سدف الظلام، ويضمن لهم سلامة الوصول، وهى الضرورة التى يتقيد بها العوام والخواص على حد سواء. لأنها الضرورة التى تحتم سلامة العقيدة وتقتضى نقاء الوجدان؛ ومن ثم ترعى التكليف الذى أنزله الله على المخلوقين..

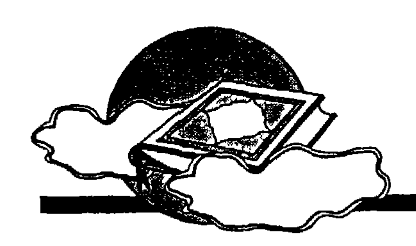
- ١٦ -

تعليق:

نحن فى هذا الفصل لم نحصر كل المصطلحات الصوفية، ولم نجمعها، فما كان هذا منهجنا وإنما تخيرنا منها بعضاً من الألفاظ والمصطلحات بما وجدنا فيه ما يفيدنا من حيث علاقته بالفناء. ولاشك أن المصطلحات التى ذكرناها خلال هذا الفصل فيها وطيد العلاقة بالفناء .. والدليل أننا سنستخدم هذه الألفاظ والمصطلحات كثيراً خلال بحثنا عن حال الفناء فهى كلها تدور فى دائرته وتسبح فى فلكه ظهوراً وأفولاً بقدر المستطاع.

وقد قمنا بشرح بعضاً من المصطلحات والألفاظ، ورأينا موقف التصوف السنى المعتدل منها، هذا النوع المعتدل من التصوف الذى يرعى فضيلة التوفيق بين العلم والعمل، بل أنه يتخذ من العلم سياجاً للعمل، ومن الظاهر دراية للباطن، وينطلق فى إصلاح النفوس، وتهذيب الحواشى والطباع كيما يدرك الإنسان أنه مخلوق للعلم والعبادة لا للجهل والبلادة.

وأدركنا ـ من خلال المصطلحات والألفاظ ـ أن التصوف الإسلامى ـ والسُّنى منه خاصة ـ مزية عظمى من مزايا هذا الدين بل هو أرقى مزاياه على الإطلاق، إذا فهمنا أنه يدفع الإنسان إلى الترقى فى عالم الرفعة والكمال، والتدرج فى المراتب الروحية والأخلاقية على قدر طاقاته البشرية وليست طاقات الإنسان بالهينة القليلة، فقد وهبه الله نفخة إلهية تجعله قادراً على الإرتقاء فى سلالم الفضيلة ومعارج الروح والأخلاق.



الفصل الثانى

الأحوال والمقامات



الفصل الثانى
الأحوال والمقامات

تمهيد:

نتناول فى هذا الفصل تحليل المقامات والأحوال فمنهج البحث يقتضى أن نهتم بشرح هذه المقامات والأحوال.. حيث نصل إلى حال الفناء الذى هو موضوع البحث كيما نتعرَّف كيف يترقى المريد من مقام إلى مقام، ومن حال إلى حال، صادقاً فى السعى والإجتهاد بغية الوصول إلى حال «الفناء».

وعندما تناولنا الفصل الأول من هذا المبحث قلنا «إننا اخترنا بعض الألفاظ مطلحات حيث لا مبرر لحصرها جميعاً، فلم نجد هناك ما يلزمنا ـ ولا طاقة لنا فى هذا المقام ـ بتتبُّع كل ما جاء فى مصطلحات الصوفية..» ولكن يغنينا التمثيل عن الإحصاء والتفصيل وبخاصة إذا كنا نشرح المصطلح الصوفى بحيث يخدم حال الفناء.

وعرفنا خلال البحث فى المصطلحات والألفاظ أن التصوف السنى يقوم على ميزان الإعتدال فتعقبنا ذلك ورأينا أن هذا «الميزان المعتدل» يتطلب الحضور والصحو، ولا يستلزم الغيبة والمحو، وأنه يدفع إلى الرسوخ والتمكين، ولا يؤدى إلى الشطح والتلوين، وأنه يفرق بين صحة التحقيق وخبط التخليط، ويرد على المترسمين[(١)] بالتصوف الآفات والأغلاط بما وقر فيه من ملكة المناهضة واستقباح الآثام.

وأنه لا يسوِّغ الألفاظ النابية ولا يستحسن الدعاوى الرعناء، ولا يقع حكمه إلا وسطاً بين الإفراط والتفريط، ثم أنه أوجب الجمع المحكم المتين بين الشريعة المفروضة الظاهرة والحقيقة المستورة الباطنة.. فمن مقضيات الاعتدال أن تطاع أوامر الشريعة

(١) وردت هذه الكلمة فى «اللمع» تحت فصل فى ذكر من غلط من المترسمين بالتصوف ومن أين يقع الغلط وكيفية وجوه ذلك أنظر: الطوسى: اللمع ص٥١٦.

وتعـزز بالعمل والمثـابرة. فـيصل الواصلون إلى الحـقيـقـة، أو يقف الواقفـون عند تأدية التكاليف وكفى؛ كل حسب إمكاناته وملكاته.

كان ذلك من أسـباب تناولنا لشرح «المصطلحـات والألفاظ» فماذا عن المقـامات والأحوال ماذا تفيد فى هذا البحث؟

يلزمنا منهج البحث أن نعمد إلى دراسـة الأحوال والمقامات، فليس من المفروض المطلوب، أن نتناول حال الفناء مجرداً عن علاقته بالمقامات والأحوال السابقة له.

فإذا فـعلنا، نعجز عن تعـرف الروح التى تربط حلقات السلوك الصـوفى، وتغيب عنا ضوابط القواعد والأصول، لا لشيء إلا لأنه لا يجوز ـ وفقاً لهذه القواعد والأصول ـ للمرء أن يدفع إلى حال الفناء دفعة واحدة بلا مقدمات دون أن يترقى فى مقامات عدة وأحوال مختلفة، لكى يصل إلى الدرجة العليا وهى «الفناء».

ألم يذكر القشيـرى وغيره من علماء التصوف أن شرطًا ضـرورياً على العبد ينبغى مراعاته، وهو ألا ينتقل من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام؟!.

إن صح ذلك فى الناحية العـملية والسلوكية، فحرىّ أن يصح كـذلك فى الناحية العلمـية والنظرية. ومما حكى عن الجنيـد رحمـه الله أنه قال: «لا يبلغ العـبد إلى حـقيـقة المعرفة وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات»[1].

ولا يصح ـ فى عـرف أهل الطريق ـ الانتقـال إلى مقـام حتى يحـقق العبـد المقام الذى قبله، فمَنْ أشرقت بدايتـه أشرقت نهايته، فلا ينتقل إلى عمل الطريقـة حتى يتحقق عمل الـشريعة، وترتاض جـوارحه مـعهـا بأن يحقق التـوبة بشروطهـا، ويحقق التـقوى بأركانها، ويحقق الاستقامة بأقسامها وهى متابعة الرسول ﷺ فى أقواله وأفعاله وأحواله، فإذا تزكـى الظاهر وتنور بالشريعـة انتقل من عـمل الشريعـة الظاهرة إلى عمل الطـريقة الباطنة[2].

(١) الطوسى: اللمع ص ٤٣٦.

(٢) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص١٢.

يدلنا ذلك على أهمية البحث فى الأحوال والمقامات.. لأنها سبيل الوصول والكمال وهدف الطريق الأوحد.. وهو الفناء، لذلك أردنا أن نشرح المقامات والأحوال وفقاً لهذا المنهج المذكور، وطمعاً فى أن نجد خلالها منهج الاعتدال والوسطية دليل التصوف السنى.

المقامات والأحوال:

لاريب أن المقامات والأحوال فضائل السلوك الصوفى، وخير ثمرة يجنيها السالك فضلاً عن أنها أسمى مصطلحات الصوفية وأقربها إلى فرائض الدين، وأكثرها جمعاً بين الشريعة والحقيقة، ومحافظة على التصوف المعتدل الذى ينبذ الشطح وينكر الدعاوى ويهاجم مخاريق العادات.

والأحوال والمقامات عبارة عن معارج ومنازل روحية يفهم منها مسيرة السلوك ومدارج السائرين «إذ لكل سالك إلى الله تعالى حياته الفردية الخاصة، وعالمه الروحى الذى يعيش فيه وحده. وهذه الطريقة هى المعراج الروحى،وهى ما أطلقوا عليها السلوك والمعراج، وقسموها إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات، كما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التى تعرض لهم باسم الأحوال»[1].

وقد عد الغزالى الصوفية أرباب أحوال لا أصحاب أقوال[2] فالأحوال هى أهم ما يختص به السالك فى الطريق.. لأنها من الواردات التى تحصل للسالكين بعد طول مجاهدة ومكابدة وحمل النفس على المشاق البدنية وقهر السلوك على الالتزام.

والحال "Mood" State أقرب إلى الدلالة السيكلوجية فالأحوال مواهب تأتى من عين الجود والمقامات مكاسب تحصل ببذل المجهود[3].

---

(١) د. عاطق العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، الطبعة الخامسة سنة ١٩٨٣، ص٢٤، ٢٥، وانظر كذلك د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص١٤٠.

(٢) أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال ـ تحقيق د. عبدالحليم محمود ص١٢٧.

(٣) انظر: المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص٦٦.

نستنتج من ذلك أن المقامات تسبق الأحوال وأنه لا يمكن لصاحب الحال أن يصل إليه إلا إذا قطع شوطاً فى المقامات، فالمقامات تسلم العبد إلى الأحوال.

وللصوفية أعداء ومهاجمون.. هم كبار المتشددين من السلفية والسنية يشهدون لهم بعمق السلوك الشرعى فى مصطلحى «المقام والحال» لأنهما من أصول الدين.

قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) عن المقامات الأحوال: «أعمال القلوب التى تسمى المقامات الأحوال، هى من أصول الدين وقواعد الإيمان، مثل محبة الله ورسوله، والتوكل على الله، وإخلاص الدين له، والشكر له، والصبر على حكمه، والخوف منه، والرجاء له، وما يتبع ذلك ـ كل ذلك واجب على جميع الخلق المأمورين بأصل الدين، باتفاق أئمة الدين».

وهذه المقامات للخاصة خاصتها وللعامة عامتها، وذلك لأن المحبة لله والتوكل عليه والإخلاص له، فهذه كلها خير محض، وهى حسنة محبوبة فى حق كل من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

على أن ابن تيمية يُخطئ الذين يذهبون إلى أن أعمال القلب وتوابعها: من الحب والرجاء والشكر ونحوه ـ هى من مقامات الخاصة المتقربين بالنوافل،و يقرر أن «جميع هذه الأمور فرض على الأعيان باتفاق أهل الإيمان»[1].

وهو بذلك ينفى «التخصيص» الذى عده الصوفية تصنيفاً لأهل السلوك: «فأهل الخصوص هم الذين خصهم الله تعالى من عامة المؤمنين بالحقائق والأحوال والمقامات، وخصوص الخصوص هم أهل التفريد، وتجريد التوحيد، ومن عبر الأحوال والمقامات، وسلكها وقطع مفاوزها[2].

والتحقيق عند ابن تيمية أنه يحكم على هؤلاء المتصوفين أنهم «فى هذه العبادات والأحوال مجتهدون» ومن جعل كل مجتهد فى طاعة أخطأ فى بعض الأمور مذموماً

(١) د. عبدالرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى ص٧٦.

(٢) د. مصطفى إبراهيم: معاجم المصطلح الصوفى، ص١٠٨.

معيباً ممقوتاً، فهو مخطئ ضال مبتدع». لأن الصواب فى رأيه: أنهم مجتهدون فى طاعة الله، ففيهم السابق المقرب بحسب إجتهاده، وفيهم المقتصد الذى هو من أهل اليمين، وفى كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ. وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب، ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه عاص لربه»[1].

وجاء فى مقدمة ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) عن الأحوال والمقامات أن: «المقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى أن ينتهى إلى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة.. فالمريد لابد له من الترقى فى هذه الأطوار، وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى، إلى مقام التوحيد والعرفان، وإذا وقع تقصير فى النتيجة أو خلل فيعلم أنه إنما أتى من قِبَل التقصير فى الذى قبله»[2].

ومن الواضح أن الأحوال والمقامات ذات أثر بالغ فى السلوك الصوفى؛ وهو أثر أخلاقى يهدف إلى غاية أخلاقية كما تصورها الصوفية فى الجمع بين الاعتقاد والتطبيق؛ ونظراً لأهميتها وشدة تداخل بعضها مع البعض الآخر، فقد أختلف المؤلفون بصددها، فما يعتبره السراج الطوسى (ت ٣٧٨هـ) حالاً، يعدُّه أبو طالب المكى (ت٣٨٦هـ) مقاماً؛ فالمحبة عند الطوسى من الأحوال[3]؛ وهى عند المكى من المقامات. يقول فى القوت: أصول مقامات اليقين التى ترد إليها فروع أحوال المتقين تسعة أولها التوبة والصبر، والشكر، والرجاء والخوف، والزهد، والتوكل، والرضا، والمحبة»[4]. وقسم الغزالى التوكل إلى: علم، وحال، وعمل، ورأى أن الحال هو «توكل بالتحقيق»[5].

---

(١) شيخ الإسلام تقى الدين ابن تيمية: الصوفية والفقراء، مراجعة وتعليق: د. أسامة محمد عبدالعظيم حمزة، دار الفتح ـ الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، الصفحات ٢١، ٢٣، ٢٧، ٢٨.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار الشعب ص٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص٨٦.

(٤) أبو طالب المكى: قوت القلوب ـ مطبعة الأنوار المحمدية ـ باب الخلق القاهرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، الجزء الأول ص١٧٦.

(٥) الغزالى: الإحياء جـ٤ص ٢٥٩.

وفصل السهروردى المشكلة بقوله: «فإن العبد بالأحوال يرتقى إلى المقامات؛ والأحوال مواهب يرقى إلى المقامات التى يمتزج فيها الكسب بالموهبة ولا يلوح للعبد حال من مقام أعلى مما هو فيه إلا وقد قرب ترقيه إليه، فلا يزال العبد يرقى إلى المقامات بزائد الأحوال»[1].

وعلى ذلك قال السهروردى: «يتضح تداخل المقامات والأحوال حتى التوبة، ولا تعرف فضيلة إلا فيها حال ومقام، وفى الزهد حال ومقام، وفى التوكل حال ومقام، وفى الرضى حال ومقام»[1].

فمقامات السلوك وأحواله عند الصوفية متداخل بعضها مع بعض، بمعنى أن المتحقق بالمقامات قد ترد عليه الأحوال كما أن صاحب الأحوال قد يترقى منها إلى المقامات[2]؛ التى هى مدارج أرباب السلوك. فالصوفى ينتقل من حال عارضة إلى مقام ثابت يصير بدوره حالاً وهكذا فى دورى السكون والحركة[3].

والمقامات والأحوال هى ـ بحق ـ سلسلة النظام الصوفى الذى يقود العبد إلى حال الفناء والمشاهدة، وليس مقام المشاهدة إلا أحوالاً وزيادات وترقيات من حال إلى حال أعلى منه، كالتحقق بالفناء، والتخلص إلى البقاء، والترقى من عين اليقين إلى حق اليقين، وحق اليقين نازل يخرق شغاف القلب، وذلك أعلى فروع المشاهدة[4].

وبعد، فدرس المقامات والأحوال يصور لنا فهم الصوفية لأمور الدين وحقائق الإيمان. ويظهر عندهم ضرورة إقران العلم بالعمل، على أن يكون العلم فهماً مطبقاً

---

(١) السهروردى: عوارف المعارف ص٤٢٥. وراجع كتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة ص٢٣٢ وما بعدها.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى. ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص٣٣٠.. وأنظر: الأحوال والمقامات من ص٢٣١ إلى ص ٢٦٠ من نفس المرجع.

(٣) د. عبدالقادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية ـ ط دار الفكر العربى ـ القاهرة ـ سنة ١٩٧٨م، ٤٣٩.

(٤) السهرودى: عوارف المعارف ص٤٢٣.

بالعمل والسلوك، لا نظراً خالصاً لا عمل فيه، وتلك غاية الدين وحقيقة الإيمان: أن يعلم الإنسان ثم يعمل بما علم؛ فإذا فعل؛ فقد ورثه الله علم ما لم يعلم[1].

ودرس المقامات والأحوال يصور لنا أيضاً معارج الطريق الصوفى؛ ومدارج أرباب الطريق؛ يتدرج فيها السالك ليصل إلى حال الفناء؛ كما يصوّر لنا أرقى الجوانب الأخلاقية الرفيعة كما هى موجودة عند الصوفية، فإن سلسلة النظام الصوفى إنما هى فى المقام الأول سلسلة أخلاقية.

أولاً: المقامات:

١ - مقام التوبة:

التوبة هى أول المقامات، وأول خطى الطريق وبداية السلوك والعمل، ويهتم الصوفية بهذا المقام، لأنه مفتاح الطريق للسالكين، فمن لم يكن منهم منيباً إلى الله لا يصح أن يكون سالكاً للطريق.

وفى قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُم تُفْلِحُونَ﴾[2] دسته . هذا المقام فالله يحب التوابين، ويلهمهم طريق التوبة والإنابة، ويطلعهم على هداية ا الإلهى كلما تحققوا من عظم الذنوب، فصرفوا عنها النفوس، وأقبلوا على الله بـ خشية منه، ورجاء رحمته ومغفرته ورضاه.

والتوبة هى «الرجوع عن كل شىء ذمة العلم إلى ما مدحه العلم»[3].

وفى هذا إشارة إلى تقدير الصوفية للعلم الذى تحسن به الفضائل، وينصلح عليه أمر الظاهر والباطن. وما من شىء يعرف به المؤمنون العاملون ربهم أفضل من العلم،

(١) حديث «من عمل بما علم ورثة الله علم ما لم يعلم» رواه أبو نعيم وهو ضعيف، انظر محمد بن على الشوكانى: كتاب الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة: تحقيق عبدالرحمن بن يحيى المعلمى اليمانى، أشرف على تصحيحه - عبدالوهاب عبداللطيف ص٢٨٦.

(٢) سورة النور: آية ٣١.

(٣) الطوسى: اللمع ص ٦٨. وراجع د. مجدى إبراهيم: عبقرية التديُّن الرشيد - مقال بجريدة الوفد - ٢٧ أكتوبر ٢٠٠٠م.

فإذا فكر العبد فى ذنبه أقلع عنه لا لشىء إلا لأن العلم قائده، فيجاوز بالفكر ارتكاب المعاصى واقتراف الآثام، لأن التفكير علامة دالة على يقظة الضمير وخشوع الجنان.. ولا يخشع قلب العبد إلا إذا فكَّر فى نتائج الأعمال، فيدرك أن هناك رباً خالقاً رحيماً بعبادة يقبل توبة التائبين، لم تنغلق أبواب رحمته أمام إنابة المذنبين، فيثوب إلى رشده راجعاً إلى الله، بعد أن يتذرع بالعزيمة الصادقة والجهاد الأبىّ.

وما دام العبد متأملاً لذنوبه ومعاصيه فهو لا يزال ذاكراً لله، يدعوه ذكر الذنب إلى الإسراع فى التوبة، ومصداقاً لذلك قول سهل التسترى لما سئل عن التوبة فقال: «هى أن لا تنسى ذنبك».

وفى مقابل ذلك قد يفر العبد من ذنبه فرار الهارب من جريمة نكراء فلا يدعوه هذا إلى التوبة وإنما يقف عائقاً بينه وبين اللحوق بالتائبين، ولما سئل الجنيد رحمه الله عن التوبة ما هى؟ فقال: «نسيان ذنبك» وكأن ذكر الذنب عند الجنيد عائق للتوبة.

والظاهر من ذلك أن عدم نسيان الذنب يفضى إلى كثرة الطاعة، ويضع المعصية أمام عيون المذنبين لتدفعهم إلى استقامة النفوس، وزيادة الأعمال بالدعوات فى طلب المغفرة؛ ولا تجعلهم يرتدون مرة أخرى إلى مقارفة المعاصى، ومصافحة الذنوب، وإنما التوبة سلوك وعمل يشعر فيه العبد بالتأديب والتشذيب كلما أرتقى فى عملية «التحول الباطنى».

وقد يندفع التائب إندفاعاً ـ لا رجعة فيه ـ إلى طريق الحق والهداية وفى ذلك نوع من الندم محقق ومقبول، ينسى فيه العبد ذنبه، وينشغل بمقام المحققين من التائبين حيث تحكمت فى باطنه التحولات الداخلية.

فالمقصود بنسيان الذنب فى التوبة ـ كما روى عند الجنيد ـ أن العبد إذا تدرج فى فهم معان التوبة ينزلها منزلة العمل المنقطع لله، فلا يذكر ذنوبه، لأنه مشغول دائما بذكر الله. وهل يصح أن يذكر العبد شيئاً وهو فى معينة الله، فكراً، ونظراً، وتأملاً وعملاً؟!(1).

---

(1) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١١١.

يقول السراج الطوسى: «فما أجابه الجنيد ـ رحمه الله ـ عن التوبة؟ أن ينسى ذنبه: أجاب عن توبة المتحققين: لا يذكرون ذنوبهم، لما غلب على قلوبهم من عظمة الله تعالى ودوام ذكره»[1].

ويرى الغزالى أن تصور الذنب وذكره والتفجع عليه والاحتراق ندماً عليه.. ذلك كله كمال فى حق العبد المبتدئ.. ويعلل الغزالى ذلك بأن العبد إذا نسى ذنبه لم يكثر إحتراقه فلا تقوى إرادته وانبعاثه لسلوك الطريق.

أما الذين استغرقتهم لوامع الغيب وأنوار المعرفة، وانكشفت لهم مبادئ الوصول فلا مجال عندهم لتذكر الذنوب إذْ لم يعد هناك متسع للإلتفات إلى ما سبق من أحواله؛ وهو الكمال[2].

وبذلك يكون الغزالى قد وفق توفيقاً صريحاً لا تناقض فيه بين رأى الجنيد فى التوبة ورأى سهل بن عبدالله التسترى؛ وخالف رأى استاذه أبو المعالى الجوينى (ت٤٧٨هـ) فله فى التوبة رأى لا يخرج عن رأى سهل السابق. يقول: «التوبة: الرجوع.. ولكن ليس الرجوع إلى الطاعة من غير صفة تتعلق بالذنب توبة» ويشرح الجوينى ذلك فيقول: «العارف تعتريه اغفال وذهول وانهماك فى شهوات عندما يعصى، فإذا عاد سطوع المعرفة دائمًا فهو عودة وتوبة. وهذه الحالة توجب لا محالة ندماً وعزماً، وحلاً لعقد الإصرار، وحزناً على ما تقدم وتأسفاً وتمنياً أنْ لو لم يكن فعل»[3].

فالتوبة عند الجوينى هى رجوع العبد إلى حقيقة حضور الذهن فى المعرفة، بعد حالة الذهول والغفلة؛ وهو معنى «التحول الباطنى» المقصود.

ولكن الغزالى يشير إلى مقولة الجنيد السابقة فى «نسيان الذنب» فيقول: إن تذكر الذنب ضرر للمبتدئ وإنما يكون النسيان أفضل من التذكر. لأن تدكر الذنب قد يكون

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٦٨.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٤٢.

(٣) أنظر أبو المعالى الجوينى: العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية، تقديم وتحقيق وتعليق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م ص٩٣.

محركاً للشهوة.. والمراد «شـدة الندم» وليس هيجان الشهوة[١]؛ وذلك هو رأى الغـزالى الخاص مجرداً عن التوفيق.

ولا تكون التـوبة صحيـحة صـادقة إلا إذا سبـقتـها المعـرفة الحقـيقـية فى القـصد والرجوع إلى الله، أمن كـان قلبه مشـغولاً بغير الله وجـد لذة لحلاوة الهوى لعـدم حلاوة حب الله فى قلبه.

وقد يقـهره الهـوى، وتقوده الطباع ـ والطبـع دائمًا ما يغلب الإنسـان ـ فلا تفـيده التوبة ولا ينفعه الرجوع.

ولا يزال يتقلَّب بين الرغـبة فى التوبة، وإلحـاح الطباع السيئـة، فماذا عسـاه يفعل وهو يركض بين الإقدام والإحجام.

«سـئل أبو مـحمـد سهل عن الرجل يتـوب من الشىء ويتـركـه، ثم يخطر ذلك الشىء بقلبه أو يـراه أو يسمع به فيـجد حلاوته، فـقال: الحلاوة طبع البشرية، ولابد من الطبع، وليس له حـيلة إلا أن يرفع قلبه إلى مولاه بـالشكوى، وينكره بقلبه، ويلزم نفـسه الإنكار ولا يقارفه، ويدعو الله أن ينسيه ذلك، ويشـغله بغيره من ذكره وطاعته. قال: وإن غفل عن الإنكار طرفة عين أخاف أن لا يسلم وتعمل الحلاوة فى قلبه، ولكن مع وجدان الحـلاوة يلزم قلبه الإنكار ويحـزن فإنه لا يضـره»[٢]. فى هذا النص، نـرى كـيف يجـر «تذكر الذنـب» من العواقب التى من الممكن أن يقع فـيها الـعبد مـرة أخرى بعـد التوبة. ونرى أيضًا، كيف بلغت فطنة الجنيد والغـزالى فى تحليل خواطر النفوس؛ مع ما نراه من ضرورة إكتـمال عملية «التـحول الباطنى» فى التوبـة؛ فقد سبقت الإشـارة إلى أن الجنيد قال عـن التوبة هى «نسـيان الذنب» أن تنسنـى ذنبك عند ذلك تصح لك التوبـة. وأشار الغزالى أشارة دقيقـة فقال: «تذكر الذنب قد يكون محركاً للشـهوة». وهو أمر لا يحـمد عقـباه إذا كانت الطـباع سيئة وهوى النفس غَلاَّبًا.. ذلك ـ مما لا ريب فيه ـ يصور لنا دقة الصوفيـة ووعيهم بمعرفـة النفس، واستخلاص أمـراضها، دقة سبـقت كل علم حديث،

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٤٣.

(٢) السهروردى: عوارف المعارف ص٤٣٩.

ووعى يكشف لنا عن صحوة الذهن، ونقاء الطبع، وصفاء الوجدان.. تجدر به الهداية وتعول عليه مسيرة الإقتداء.

إلا أن المضمون الذى سار عليه الصوفية فى فهمهم للنفوس الإنسانية هو العلم بالكتاب الكريم والسنة النبوية. وتأدب الصوفية بآداب القرآن، جعلهم يستخرجون من الآيات القرآنية حقيقة التوبة. فمنهم من فرق بين التوبة، والإنابة، والأوبة.

قال أبو على الدقاق: التوبة على ثلاثة أقسام: أولها التوبة وهى خوف العقوبة وصفة المؤمنين من قوله تعالى: ﴿وتُوبوا إلَى الله جَميعاً أيُّها المُؤمنُون﴾[1].

وثانيها الإنابة: وهى تحمل معنى الطمع فى الثواب وهى صفة الأولياء والمقربين من قوله تعالى: ﴿مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَـٰنَ بالغَيْبِ وَجَاء بِقَلْب مُنِيب﴾[2].

وثالثها الأوْبَة: وهى لمن تاب مراعاة للأمر، لا لرغبة فى الثواب أو رهبة من عقاب، فهو صاحب أوْبَة وهى صفة الأنبياء والمرسلين.

قال تعالى: ﴿نِعْمَ العَبْدُ إنَّهُ أوَّاب﴾[3].

وتبدأ التوبة عند القشيرى من التفكير فى سوء الأعمال، ثم تنتقل إلى إرادة القلب حيث يكون التنفيذ. فإذا عزم العبد على الإقلاع عن الذنب مده الله تعالى بتصحيح العزيمة والأخذ فى جميل الرجعة والتأهب لأسباب التوبة. ويشترط القشيرى فى أسباب التوبة وترتيب أقسامها هجر أخوان السوء. فإذا هجرهم، أنحلت عن قلبه عقدة الإصرار وقادته العزيمة الصادقة إلى كبح جماح النفس عن متابعة الشهوات وهو ـ فى ذلك ـ عاقد النية على أن لا يعود مرة أخرى إلى ذنبه فى مستقبل الأعمال[4].

ويهمنا من هذا المقام أنه مبنى على العلم والمعرفة.. يعرف به الرجل أول مراتب

(١) سورة النور: الآية ٣١.

(٢) سورة ق: الآية: ٣٣.

(٣) صورة ص، الآية ٤٤.

(٤) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٩٢ ـ ٩٣.

الطريق ويدرك به حدود الدين ومنازل السلوك. فإذا عرف وعلم، وفهم وأدرك؛ تحول باطنياً وفقاً ليقظة الضمير إلى ميدان العمل والتطبيق؛ فلا يزال يترقى فى مدارج التوبة إلى أن يصل لخصائص العرفان.. فأرقى منازل السلوك فى التوبة هو التوبة عند الغفلات.

ومما حكى عن ذى النون المصرى أنه قال: «ذنوب المقربين حسنات الأبرار»[1] قاصداً بذلك أن سهوات المقربين عن ذكر الله وغفلتهم هى بمثابة الذنوب التى تعد حسنات إذا ما أضيفت للأبرار، ويوضح ذلك قوله: «رياء العارفين إخلاص المريدين.. فشتان بين تائب وتائب، فتائب يتوب من الذنوب والسيئات، وتائب يتوب من الزلل والغفلات، وتائب يتوب عن رؤية الحسنات والطاعات»[1].

وبهذا نجد الصوفية المعتدلين قدموا صورة راقية للتوبة لا تخرج عن حدود الشرع وتدل فى المقام الأول على صحوة الذهن، وصدق الإيمان.

٢ - مقام الورع:

فى هذا المقام تجتمع الخصال الطيبة وخلاصة الفهم والتدبر، فالورع ـ كما قال ـ يحيى بن معاذ الرازى (ت٢٥٨هـ): «الوقوف على حد العلم من غير تأويل»[2].

وحكى عن الحارث المحاسبى «ت٢٤٣هـ» ـ رحمه الله ـ أنه كان لا يمد يده إلى طعام فيه شبهة[3]. فالورع هو الخروج من كل شبهة، ومحاسبة النفس فى كل طرفة ـ كما ذكر يونس بن عبيد[4].

ومن دقيق القول فى الورع قول أبى سعيد الخراز: «الورع أن تتبرأ من مظالم الخلق من مثاقيل الذر، حتى لا يكون لأحدهم قبلك مظلمة ولا دعوى ولا طلبة»[5].

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٦٨، ٦٩، وأيضا الهجويرى: كشف المحجوب ص٣٥٣.

(٢) السهروردى: عوارف المعارف ص ٤٤٠.

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص٧٠.

(٤) القشيرى: الرسالة القشيرية ص١١١.

(٥) السراج الطوسى: اللمع ص٧٠.

ورد المظالم إلى أهلها باب من أبواب الإدراك والمعرفة بالمسئولية الملقاة على عاتق الإنسان، وهو قبل ذلك دليل على قناعة المؤمن، وأجمل من هذا أن يتبرأ العبد من المظالم، ويصرف عنه احتمال أوزارها، وينظر إليها نظرة ملآنة بالزهد والعزوف، ويتطلب ذلك نفساً راضية قنوعة، وعقلاً يدقق فى أمور الدين ويخشى من الله فى الدنيا عواقب يوم القيامة.

وقد قيل: «من دق فى الدين نظره، جل فى القيامة خطره»[1].

فالورع الحقيقى هو أن يتورع العبد عما سوى الله[2].

وروى عن الحسن البصرى أنه دخل مكة فرأى غلاماً من أولاد على بن أبى طالب رضى الله عنه قد أسند ظهره إلى الكعبة المعظمة يعظ الناس، فوقف عليه الحسن وقال: ما ملاك الدين؟

فقال: الورع.

قال: فما آفة الدين.

قال: الطمع. فتعجب الحسن منه، وقال: مثقال ذرة من الورع السالم خير من ألف مثقال من الصوم والصلاة»[3].

وفى هذه الأقوال تربية للنفوس، وتنشئة للقلوب، واعتداد برأى الدين، تهذيباً وتعليماً، وعملاً، وإصلاحاً؛ وإكتمالاً لمقومات الشخصية القويمة.

بيد أن أعلى ما فى مقام الورع عند الصوفية أن لا ينشغل القلب عن ذكر الله. فبالإضافة إلى أنهم يتورعون عن الشبهات التى ما بين الحرام البين والحلال البين، وما لا يقع عليه إسم حلال مطلق ولا اسم حرام مطلق ـ لجدهم أيضًا ينفردون بإقامة نوع من الورع، هو ورع الخصوص، وورع خصوص الخصوص.

---

(١) القشيرى: الرسالة القشيرية ص١١٢.

(٢) أبوعبدالرحمن السلمى: سلوك العارفين: تحقيق محمد ضياء الكردى ـ مجلة كلية أصول الدين، دار الطباعة المحمدية سنة ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م ص٣٤٧.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية ص١١٢. وأيضًا مقالنا: عبقرية التديُّن الرشيد.

فكما أنه أعلى ما فـى مقام التوبة هو التوبة من الغـفلة عن ذكر الله، فكذلك أعلى ما فى مقام الورع: «أن تتورع ألا يتشـتت قلبك عن الله طرفة عين». وهو ما يذكرنا بقول أبى عبد الرحمن السلمى (ت٤١٢هـ) من أن الورع هو التورع عما سوى الله. فهذا ورع العارفون والواجدون.

ومن هذه النصوص والشواهد يتـضح لنا أن مقام الورع مقام شريف ـ كـما يذكر الطوسى والسهرورودى فى ورع الواجدين والعارفين.

وأشـرف ما فـيه أن صـاحبـه يعرف ـ يقـيناً ـ الطريق إلى الله فـيسلكه فى صـدق وعزيمة بعـد إقتناع وتسليم، ويكفيـه من ذلك أنه يتجنب الوقوع فى الشبـهات، وينطلق إلى إنشغال القلب بذكر الله، فما دونه يعد فى عرف الصوفية من قلة الورع.

٣ - مقام الزهد:

١ ـ يعـزز الصوفـيـة أقوالهم فى الزهـد بالآية الكريمة: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾[١].

فالزاهد لا يفـرح بموجود فى الدنيـا ولا يأسف على مفقـود منها، ويقـول السرى السقطى (ت٢٥١هـ) أستاذ الجنيد وخاله ومـعلمه أصول الطريق وقـواعد السلوك[٢].
«إن الله تعالى سلب الدنيا عن أوليـائه وحماها عن أصفيائه، وأخـرجها من قلوب وداده، لأنه لم يرضها لهم»[٣].

«فمن سمى باسم الزهد فى الدنيا فقـد سمى بألف اسم محمود، ومن سمى باسم الرغبة فى الدنيا فقد سمى بألف اسم مذموم»[٤].

والصوفية معرفون بالزهد، منسـوبون إليه فى نشأة أحوالهم ومراتبهم وهو أساس

---

(١) سورة الحديد: الآية ٢٣.

(٢) أبوعبدالرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص٤٨.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية: ص ١١٦ : ١١٨.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص٧٢.

الطاعة ـ عندهم ـ وأصل القربة إلى الله. فالزاهد يقطع رغبته فى الدنيا، ويوصل رغبته بالآخرة.. لأنه يذهب إلى الله تعالى مجرداً عن أسباب المعصية. ضارباً بعرض الحوائط أجمعين كل مرغوب فيه. هكذا قال الغزالى: حال الزاهد «عبارة عن انصراف الرغبة عن الشىء إلى ما هو خير منه»[1] فليس من جنس الزهد أن يرغب الإنسان عما ليس مطلوباً فى نفسه، إذ تارك الحجر والتراب وما أشبهه لا يسمى زاهداً، وإنما يسمى زاهداً من ترك الدراهم والدنانير لأن التراب والحجر ليسا فى مظنة الرغبة»[2].

والدنيا مرغوب فيها وليس مرغوب عنها، لذلك قالت طائفة من الناس: «الزاهد فى الدنيا هو الراغب فى الآخرة، الذى قد جعلها نصب عينيه، كأنه يرى عقابها وثوابها، فهو عازف عن الدنيا»[3].

ولا يقدر على الزهد ومصاحبه الزاهدين إلا من صحت عزيمته على سلوك الطريق، فهو ـ فيما يقول السراج الطوسى ـ «أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية، وهو أول قدم القاصدين إلى الله عز وجل، والمنقطعين إلى الله، والراضين عن الله، والمتوكلين على الله تعالى، فمن لم يحكم أساسه فى الزهد لم يصح له شىء مما بعده، لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد فى الدنيا رأس كل طاعة»[4].

وفى الزهد تجتمع معانى الجود والسخاء، وتزول معانى الطمع والجشع، وتربى النفس على حب البذل وعشق العطاء لله، فيكون معناه: «الجود بما فى اليد وليس معناه كراهة الدنيا والانقطاع عنها. وقال بعض العلماء فى الزهد هو: «ترك الدينار والدرهم».. فإذا زهد العبد فى الدنيا وَكَّل الله تعالى به ملكاً يغرس الحكمة فى قلبه»[4].

«فالزاهد فى الدنيا حقاً، لا يذم الدنيا ولايمدحها ولا يفرح إذا أقبلت ولا يحزن

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص ٢١٦.

(٢) المصدر السابق: ج٤ ص٢١٧.

(٣) أبوسعيد الخراز: الطريق إلى الله «كتاب الصدق»، تحقيق د. عبدالحليم محمود، ط دار المعارف، الطبعة الخامسة، ص٥٦.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص٧٢. وراجع رسالة القشيرى: ص١١٧ ـ ١١٨.

إذا أدبرت»[١] وسنرى بعد قليل كيف عبر إبراهيم بن أدهم (ت٢٦١هـ) عن هذا المعنى تعبيراً صادقاً معجوناً بالتجربة الروحية.

وقد ذكر الجنيد: «الزهد خلو الأيدى من الأملاك والقلوب من الطمع والتتبع»[٢] وفى هذا القول ما يدل على استقامة الرأى واعتدال المضمون عند الجنيد. ويقول عبدالحق ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ): «الزهد العرفى هو الترك المعتدل لما يجب، أو لما يشغل، أو يضر نوعه وان لم يضر شخصه، وهو الذى يحض على الورع من صفة نفسه، ويسود الزاهد بسببه، وإذا انضاف إليه الخوف والعلم أستقام الرأى»[٣].

والإعتدال مقصود به التوازن والمحافظة على الغرائز الطبيعية التى خلقها الله فى تركيبة الإنسان وجعله يقابل بها أمور الدين وقواعد الإيمان.

فقد لا يقبل الإنسان أن يزهد فى الدنيا وهو يعيش فيها، ويتعامل مع المادة ويعترك الحياة.. وعسير عليه أن يزهد فى نعم الدنيا وأطايب الحياة. أفلا يكون ذلك باعثاً له على الشكر وقد يرى فى الشكر خيراً من إقلال النعمة أو تركها؟!

والراغبون فى الدنيا لا يواجهون الزهد إلا بالسخرية والاستخفاف.

فمن الصعوبة عندهم أن يزهد الرجل فى حلال ماله الذى أكتسبه بجهده وعرقه،وكده وكفاحه، أيتعب الإنسان ويشقى ثم يتخلى - بهذه البساطة - عن ثمار تعبه ونتائج شقائه! ما هذا السخف؟!

أيزرع فى دنياه الكثير، ولا يتمتع بالقليل - لحظة واحدة - من محصول حصاده!

---

(١) أبوسعيد الخراز: الطريق إلى الله ص٥٧.

(٢) لقد ورد مقولة الجنيد فى اللمع و «التعرف» و «الرسالة» بصيغ مختلفة. جاء فى اللمع: «سئل الجنيد عن الزهد فقال: «تخلى الأيدى من الأملاك وتخلى القلوب من الطمع» ص ٧٢. وذكر الكلاباذى فى التعرف: «الزهد خلو الأيدى من الأملاك والقلوب من التتبع» حاكياً عن الجنيد ص١١٢. وفى الرسالة ذكر القشيرى: «قال الجنيد: الزهد خلو القلب عما خلت منه اليد» ص١١٦، وقال أيضاً: «سئل الجنيد عن الزهد فقال: خلو اليد من الملك، والقلب من التتبع» ص١١٧.

(٣) د. عبدالرحمن بدوى:رسائل ابن سبعين ص١٧٧.

أتذهب فضائل الأعمال ـ هكذا ـ مع الرياح، ويتساوى العاملون المجتهدون مع الكسالى الخاملين، ما الفرق ـ إذن ـ بين رجل نشيط ورجل كسول؟!!

ما الفرق بين رجل يعمل ليله ونهاره وآخر يستظل تحت ظلال الإستكانة والخمول؟ ثم أيخلقنا الله فى هذه الدنيا لنزهد فيها ونتركها خراباً بلقعاً مقفرة؟ وقد جعلها غاية فى الجمال والنظام، تسترعى بجملها الألباب، وتأخذ بنظامها العقول والأخلاد!

أفلا تنظرون ـ معاشر الصوفية ـ إلى عالم الخير حين يحققه الإنسان فى الدنيا فينقلها من صحراء جدباء إلى أرض خضراء، ويحولها من يابس الصخر إلى مدن معمورة، وأماكن مفعمة بمجهوده الشاق الطويل؟!.

وكيف نزهد فى هذا كله.. كأن الله أدخلنا فيها ثم يخرجنا منها بلا حكمة. فمن الصعب على الإنسان أن يتخذ من الزهد هذا المعنى، وينقطع عن الدنيا، ولا يباشر فيها لوازم الخلافة التى كُلِّف بها.. أليس الإنسان خليفة الله فى أرضه؟

ولكن من ناحية أخرى، تجارب الإنسان ـ كلها ـ توحى له بجمال الحياة، وقيم الوجود وشعوره بالحق والخير، وتوحى له ـ أيضاً ـ بشيوع الظلم، وانتشار الفساد، وغيرها من شرور الرذائل والآثام.

ولكن الصوفية ـ وحدهم ـ هم الذين عرفوا كلا الإيحائين، وأدركوا ما هو موقور فى قرارة الإنسان، لأنهم دقّقوا النظر فى طبيعة النفس الإنسانية، واستخلصوا آفاتها بعد أن اختبروها جيداً، فصوروا هذه الطبائع الإنسانية أروع تصوير. «ونشهد صادقين بأننا نحار فى تعليل هذه المقامات أشد الحيرة، ونخاف فى أحوال كثيرة من عواقب التجنى على الصوفية، ففى منافع العيش خير وشرف وجمال، ولكن فيها أحياناً شر وضعة وقبح، والذى يمشى على صراط الخلق يتذكر الصراط الذى وصفوه بأنه أدق من الشعرة وأحد من السيف»[1].

(١) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق، جـ٢ ص ١١٧.

غير أن الصوفية إن قالوا بالزهد، فإنهم لم يمنعوا إمتلاك الأموال، ولم يحجروا على حرية المتملكين، وتجدهم يفلسفون فكرتهم عن الزهد بأن «الزهد فى الحرام واجب، وفى الحلال فضيلة»[1] والفضيلة لا يبلغها كل الناس وإنما هى من نصيب الصوفية فى هذا المقام الرفيع: مقام الزهد والعزوف والترفع عن الدنايا والخسائس.

وهم بذلك أرادوا بالزهد فى الأملاك، اقترانه بالجود والكرم وكثرة العطاء، فليس من معناه أن ينقطع الإنسان عن مهمة السعى والتكليف، ولكن معناه أن يقوم بتطبيق ما كُلف به، ويسعى جاهداً فى بلوغه وعندما يناله يزهد فيه. ويرتفع عن أن ينال هو من قيمة الإنسانية الخالدة والباقية.

وأنت تجد فى هذا إباحة الأملاك مراعاة لطبائع النفوس وهى إباحة محمودة تقر النعمة وتوجب الشكر لله. فلا يكون المؤمن مؤمناً إذا كان حريصاً شحيحاً يحرِّم الفقير نعمة الصبر على فقره، ويزداد الغنى صلفاً وغروراً وتضخماً بثرواته وغناه.

فليس هذا إيمان يرضى الله عنه، ويرقى من نفوس المؤمنين، ومن الصوفية من قال «.. ينبغى للعبد أن لا يختار ترك الحلال بتكلفة، ولا طلب الفضول مما لا يحتاج إليه، ويراعى القسمة، فإن رزقه الله سبحانه وتعالى مالاً من حلال شكره، وإن وقفه الله تعالى على حد الكفاية لم يتكلَّف فى طلب ما هو فضول المال، فالصبر أحسن بصاحب الفقر، والشكر أليق بصاحب المال الحلال»[2].

هذا قانون اخلاقى رفيع، يهدف به الصوفية إلى امتناع القلوب عن الطمع، الذى كان السبب فى تعلق الناس بالدنيا، وهيهات!! أن تمتنع عنه القلوب أو تحيد النفوس، فما زهد الزاهدون، ولا انقطع المنقطعون إلى الله إلا لتركهم الطمع، وضربهم به وجه الدنيا إن صح لها وجه محمود.

ولا يكون الزاهد زاهداً إلا إذا صرف عنه سوء رغبة النفس، لأن رغبة النفس قد

(١) القشيرى: الرسالة القشيرية: ص ١١٥.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية: ص١١٥.

تعطيك قبل الملك، كيما يخيل إليك أنك من الزاهدين، حتى إذا ملكت الدنيا أو القليل منها هاجت منها الرغبة، وكانت هى المطالبة والمنازعة إلى الرغبة، والصادة عن الزهد، والمثبطة عنه فأخلفتك الموعد وكانت عليك فى خلاف ما أعطتك[1].

والرغبة هنا بمعنى «الترك»؛ والزهد عند المحققين هو: «عبارة عن الرغبة عن حظوظ النفس كلها»[2] وعند الطوسى أن مقام الزهد عند «المتحققين فى الزهد» هو: «ترك حظوظ النفس من جميع ما فى الدنيا.. لأن الزهد فى الدنيا قد يكون حظاً للنفس، لما فيه من الراحة والثناء والمحمدة، واتخاذ الجاه عند الناس، فمن زهد بقلبه فى الحظوظ فهو متحقق فى الزهد[3].

ومهما رغب عن حظوظ النفس رغب عن البقاء فى الدنيا فيقصر أمله لا محالة، لأنه إنما يريد البقاء ليتمتع، ويريد التمتع الدائم بإرادة البقاء، فإن من أراد شيئاً أراد دوامه، ولا معنى لحب الحياة إلا حب دوام ما هو موجود أو ممكن فى هذه الحياة. فإذا رغب عنها لم يردها[4].

ولا ننسى فى الزهد قول «تاج الزاهدين» إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ) رحمه الله حين قال: «قد حجبت قلوبنا بثلاثة أغطية فلن يكشف للعبد اليقين حتى ترفع هذه الحجب: الفرح بالوجود والحزن على المفقود والسرور بالمدح، فإذا فرحت بالموجود، فأنت حريص، والحريص محروم. وإذا حزنت على المفقود، فأنت ساخط، والساخط معذب. وإذا سررت بالمدح، فأنت معجب، والعجب يحبط العمل»[5].

هذا كلام ينفذ إلى صميم الوعى بحقائق الأمور، ويوضح لنا عزة المتصوفين

---

(١) الحارث بن أسد المحاسبى: الرعاية لحقوق الله: تحقيق د. عبدالحليم محمود، ط دار المعارف، الطبعة الثانية، د.ت.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٢٢٧.

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص٧٣.

(٤) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٢٢٧.

(٥) أبوطالب المكى: قوت القلوب جـ١ص.٢٥٠.

بطاعاتهم لله، طاعة خالصة، تخلو من ألوان المفاخرة والرياء دون أن يكون فيها خط واحد من خطوط النفس.

ويلخص لنا أبو طالب المكى (ت٣٨٦هـ) أوصاف الزاهدين؛ فالزاهد يجب عليه أن لا يفرح بعاجل موجود من خط النفس ولا يحزن على مفقود من ذلك. وأن يأخذ من كل شيء عند الحاجة إلى الشيء ولا يتناول عند الحاجة إلا سد الفاقة ولا يطلب الشيء قبل الحاجة.

وأول الزهد دخول غم الآخرة فى القلب ثم وجود حلاوة المعاملة لله تعالى ولا يدخل هم الآخرة حتى يخرج هم الدنيا، ولا تدخل حلاوة المعاملة حتى تخرج حلاوة الهوى. والزهد كالتوبة: فكل من تاب من ذنب ولم يجد حلاوة الطاعة لم يؤمن عليه الرجوع فيه، وكذلك.. كل من ترك الدنيا ولم يذق حلاوة الزهد رجع فى الدنيا[(١)]. وأعلى ما فى مقام الزهد وآخره هو «الزهد فى الزهد نفسه» أى زهد خصوص الخصوص، وهؤلاء زهدوا فى زهدهم، وتابوا من زهدهم، ويمثله قول الشبلى (ت٣٣٤هـ) لما سئل عن الزهد فقال: «الزهد غفلة» لماذا؟!..، لأن الدنيا لا شيء، والزهد فى لاشيء غفلة»[(٢)] فزهد العارفين هو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى والعارف مشتغل بالله تعالى لا يلتفت إلى الدنيا حتى ولو كانت كالعروس[(٣)].

والصوفية يحذّرون من العوالق والروابط التى تزيل الطفرة الزائدة عندهم فى التفرغ للعبادة؛ وينصحون تلاميذهم بعدم التزويج أو طلب التكسب. ومما نقله الغزالى فى الإحياء عن الجنيد أنه قال: «أحب للمريد المبتدئ أن لا يشغل قلبه بثلاث وإلا تغير حاله: التكسب، وطلب الحديث، والتزوج، وقال: أحب للصوفى أن لا يكتب ولا يقرأ لأنه أجمع لهمّه»[(٤)].

---

(١) أبوطالب المكى: قوت القلوب جـ١ ص٢٤٩.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص٧٣.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية ص١١٩.

(٤) الغزالى: الإحياء ج٤ ص٢٣٩.

ولا يتبادر إلى الذهن؛ فى أقوال الجنيد السابقة إنه يدعو إلى ترك التكسُّب، وإهمال طلب الحديث، وترك التزوّج بإطلاق؛ أو يحب للصوفى مثل هذه الجهالة العمياء فلا كتابة ولا قراءة بإطلاق.. فمن يفهم من هذه الأقاويل ذلك الفهم؛ فيأخذها على عُلاَّتها بإطلاق، ويفسِّرها على هذا النحو من التفسير؛ فإنه يضرب بقلم فى وادٍ غير ذى زرع، فالمقصود هو «جمع الهمَّة» وعدم تشتيت العقل والقلب فيما يقود المريد فى بداياته إلى مسايرة الهوى وملابسة الأطباع، فهذه مرحلة وقتية محددة..!!

ويختلف معنى «الزهد فى الزهد» عند السهروردى، فله كلام فى غاية الأهمية عن هذا المقام، يهمنا أن نقيده هنا ببعض تصريف.

يقول: «الزهد فى الزهد يكون بالخروج من الإختيار فى الزهد، لأن الزاهد أختار الزهد وأراده، وإرادته تستند إلى علمه، وعلمه قاصر، فإذا أنسلخ عن إختياره، فيترك الدنيا بمراد الحق؛ ولا بمراد نفسه فيكون زهده بالله تعالى.. فالزاهد استوى عنده وجود الدنيا وعدمها، وإن تركها تركها بالله، وان أخذها أخذها بالله.

ويتابع السهروردى قوله: «وفوق هذا مقام آخر فى الزهد، وهو لمن يرد الحق إليه إختياره لسعة علمه وطهارة نفسه.. فيزهد زهداً ثالثاً، ويترك الدنيا بعد أن مُكِّن من ناصيتها ووهبها الله له، فيتركها باختياره، وإختياره من إختيار الله، فقد يختار تركها حينًا تأسياً بالأنبياء والصالحين، فمن الرفق به أن يأخذ الدنيا ويبقى فى مقام الزهد، وذلك لعجزه عن درك شأو الأقوياء والصديقين فيترك الرفق الذى أدخل عليه من الحق بالحق للحق وقد يتناوله باختياره رفقاً بالنفس بتدبير يسوسه فيه صريح العلم. وهذا مقام التصرف لأقوياء العارفين، زهدوا ثالثًا بالله، كما رغبوا ثانيًا بالله، كما زهدوا أولاً لله»[1].

ومن كلام السهروردى نفهم أن الزاهد فى مقام «الزهد فى الزهد» يسير على هذه الدرجات:

---

(١) السهروردى: عوارف المعارف ص٤٤٢ وما بعدها.

١ ـ يتخلى عن الإرادة والاختيار، ويبقى بإرادة الله واختياره.

٢ ـ ترك الدنيا يكون بمراد الحق لا بمراده.

٣ ـ الزاهد إذا تعلق بالدنيا ورغب فيها، فمن الله، وذلك لا ينقص عليه؛ زهده وفقاً للتسليم المطلق لله.

٤ ـ فقد يرد الله عليه الإختيار مرة أخرى، فيعود إلى الزهد وترك الدنيا بإختياره قدوة بالأنبياء الصالحين.

٥ ـ وقد يعجز الزاهد، فذلك من الرفق به أن يأخذها ولا يتركها.

٦ ـ وقد يتناول الزاهد هذا الرفق بإختياره.. لأن صريح العلم يقوده إلى أن يرفق بالنفس، ويظل فى هذا المقام الذى وقف عنده وكفى.. وقد قيل: العجز عن درك الإدراك إدراك.

وبعد، فإن من جملة ما ذكرناه فى «الزهد» نجد الصوفية يوفقون بين الزهد الذى هو قمة الفضيلة وبين الرغبة فى الإمتلاك[1]، وهذا التوفيق لا يمنعهم من التصنيف والتفريق، فليست مقالاتهم فيه تدعو إلى العزوف عن الدنيا بقدر ما تهدف إلى تصفية النفوس من علائق الآفات، وشوائب الأكدار، ورعونة الهوى، والإنقياد للشهوات.

---

(١) يهمنا أن نذكر نصاً لابن عربى فى الزهد لأنه يوضح فضائله كما هو عند الصوفية. قال ابن عربى: «الزهد. وهو قلة الرغبة فى الأموال والأعراض والإدخار والقينة، وإيثار القناعة بما يقيم الرفق والاستخفاف بالدنيا ومحاسنها ولذاتها وقلة الاكتراث بالمراتب العليا واستصغار الملوك وممالكهم وأرباب الأموال وأموالهم.

وقال: «وهذا الخلق مستحسن جداً، ولكن من العلماء والرهبان ورؤساء الدين والخطباء والواعظين ومن يرغّب الناس فى المعاد والبقاء بعد الموت أحسن.

ونفى ابن عربى ذلك عن الملوك، فليس بمتحسن لملك أو الرئيس أن يكون زاهداً لأن ذلك «نقصاً؛ فملكه لا يتم إلا باحتشاد الأموال والأعراض وادخارها ليذبّ بها عن ملكه وصار معدوداً من جملة النقص من الحاقدين عن طريق السياسة». (تهذيب الأخلاق ص٢٤).

وهذه نزعة خاصة عن ابن عربى تتفق ومذهبه كاملاً وتجرى على مجرى طريقته فى تفسير الأحوال الصوفية وفقاً لما يراه خاصاً بهم غير متفق مع غيرهم من بقية الناس.

وهذه تربية أخلاقيـة رفيعة ليست مفروضة على الناس أجـمعين ولا فى طاقاتهم حملها. وإنما هى تربية خاصة وخالصة ومخصوصة بأهلها.

٢ - الدنيا فى أذهان الصوفية[١]:

الدنيا دار فناء.. والآخرة دار بقاء..

وما بين الدنـيا والآخرة تصـورات وضعهـا الصوفـية، وحملت الدنـيا ـ عندهم ـ على محمل الكراهية والنفور[٢] وأصحاب الإعتدال من أهل التصوف لم يجعلوا الدنيا إلا تمهيداً يتقبلون به الشئون الأخروية.

لأنهم تأدبوا بالآداب الشرعـية، وعرفـوا كيف يكون الإخلاص لله بعد أن عـرفوا الدنيا وعـركوا الزمـان، وخبروا تقـلبات القلوب، ونفـذوا إلى خبايا السـرائر. فلم يكن هناك مـا يدعوهم إلى الانصـراف عن «الإخلاص لله». تلـك الغاية التى جـعلوا أذهانهم وعقولهم وملكاتهم وقـفًا عليها. فجاءوا ـ من ثـم ـ بآداب الشرع ممثلة فى أقوالهـم، ولن تجد أقوالاً تكون فيـها آداب الشريعة معطرة جلية ـ بهذا المضمـون الطيب ـ كما تجد عند الصوفية. وبقية الخلق من الذين تكلموا فى هذه المصادر والآداب عالة عليهم.

«الدنيا فى أذهان الصوفية».

من قال إن الدنيا فى أنظار الصوفية تحمل صور الكراهية والنفور.

ومن قال إنهم ينفرون من الدنيا[٣].

---

(١) هذا رد على فـضيلة الدكـتور زكى مـبارك فى كتـابه: «التصـوف الإسلامى فى الأدب والأخـلاق» أنظر الفصل الذى كتبه بعنوان «الدنيا فى أذهان الصوفية» جـ٢ من ص٩٥ إلى ص ١٠٥. وأنظر كذلك: الجزء الأول الفصل الذى كتبه بعنوان «أخيلة أدبية فى وصف الدنيا» من ص٩٦ إلى ص ١٠١.

(٢) انظر أروع ما كـتب فى ذم الدنيا وفـقا للأخبـار والآثار والآداب القرآنية ـ أبو طـالب المكى: القوت ج١، الصفحات ٢٤٤ ـ ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٣) يقول د. زكى مبارك: «وقد استطاع الصوفية بدهائهم وكبريائهم المكبوت أن يجـعلوا كلمة الحرمان هى العليا: فـما زالوا يغمزون أهل الدنيـا ويلمزونهم ويسوئون سـمعتهم ويـرمونهم بالبهتـان حتى صح عند السواد أن الـفقراء هم الملـوك حقاً، وأن الملـوك المتوجين لا يـملكون غيـر «الدنيا» وهى متاع المفتـونين! (التصوف الإسلامى: جـ٢ ص٢٠٦).

إن قالوا بذلك فهم ليسوا بدعاً فيما أثر عنهم. وإنما هي آداب من واقع القرآن الكريم، فقد زهد الله تعالى الخلق فى الدنيا بقوله: ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنيا قَلِيلٌ، وَالآخِرةُ خَيرٌ لِمَن اتَّقَى﴾(١).

ويذكر صاحب القوت: «ويقال فى الأخبار من زهد فى الدنيا أربعين يوماً أجرى الله تعالى ينابيع الحكمة فى قلبه، وأنطق بها لسانه، وفى خبر آخر إذا رأيتم العبد قد أعطىَ صمتاً وزهداً فى الدنيا فاقتربوا منه فإنه يُلقَّن الحكمة»(٢).

وقال أبوسعيد الخراز: «وأعلى درجات الذين زهدوا فى الدنيا: هم الذين وافقوا الله تعالى فى محبته، فكانوا عبيداً عقلاء عن الله عز وجل، أكياساً محبين، سمعوا الله جل ذكره، ذم الدنيا، ووضع من قدرها، ولم يرضها داراً لأوليائه، استحيوا من الله عز وجل، أن يراهم راكنين إلى شىء ولم يرضه، وجعلوا ذلك على أنفسهم فرضاً، ولم يبتغوا عليه من الله عز وجل جزاء، ولكن وافقوا الله فى محبته كرماً، والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً»(٣).

والقول الصادق على الصوفية أنهم يجعلون الدنيا داراً يجب فيها العمل الجاد والدأب المتواصل.. لأنها الدار التى يكون فيها التمهيد المباشر لاستقبال الجزاء فى عالم الآخرة.

فإن لم تكن عاملاً مجتهداً فى العبادة والعمل، فقَلَّ أن يكون لك نصيباً من الحياة الإنسانية الراقية التى تحتمل المثوبة فى عالم البقاء بعد أن تسعد بها فى عالم الفناء.

والناس متوقون إلى النجاح فى هذه الحياة، ولا يتأتى لهم النجاح وهم يفترشون الوسائد بألوان الرغبات.

إنما النجح الحق يتطلب الكفاح والجد، ويحارب الكسل والبلادة، والصوفية ـ

---

(١) سورة النساء: الآية ٧٧.

(٢) أبو طالب المكى: قوت القلوب جـ١ ص٢٤٣، وانظر كذلك الغزالى: الإحياء، جـ١ ص٢٨.

(٣) أبو سعيد الخراز: الطريق إلى الله: تحقيق د. عبدالحليم محمود ص٦٠.

وحدهم ـ كانوا من المتقدمين فى هذا المجال.. ولم تكن نظرتهم إلى الدنيا نظرة ينال بها الإنسان سعادة الحياة وكفى، ولكنها كانت نظرة تتطلع إلى الدار الآخرة، وتبغى المزيد من ثمرات الأرواح.

ولكن مع العمل والجد فى الحياة.. ومع الجهد المبذول، فقد لا ينال الإنسان فيها إلا الشقاء،و عند ذلك «لا يستغرب وقوع الأكدار ما دام فى هذه الدار، فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها وواجب نعتها» وصدق ابن عطاء[1].

وفى ذلك قال الإمام الجنيد: «لست أستبشع ما يرد على من العالم، لأنى قد أصلت أصلاً وهو: أن الدنيا دار هم وغم، وبلاء، وفتنة، وأن العالم كله شر، ومن حكمه أن يتلقانى بكل ما أكره، فإن تلقانى بكل ما أحب فهو فضل، وإلا فالأصل هو الأول»[2] ورحم الله الجنيد.

وقال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتنة وَإِلَيْنَا ترجعون﴾[3].

ولكن طبائع البشر تنقاد إلى أمور الدنيا الوهمية وهى تعلم أو لا تعلم وقوع الأكدار والمشاق والمكاره ـ وسبحان الله فى طبائع الناس!

والذين يزعمون أن فى الدنيا مواطن من الحق، وجوانب من الخير والجمال تستحق الاهتمام الكبير من بنى الإنسان، لأنها تستحق العمران والتعمير وكفاح الجماعة البشرية من أجل البقاء ـ هم أيضاً ـ يزعمون أن الحياة دائمة لهم، ولا يتذكرون أنهم ملاقون يوما يحاسب فيه الإنسان على ما قدمه من أسباب الخراب فى هذا العالم كما قدم ـ كذلك ـ من أسباب العمران.

---

(١) انظر حكم ابن عطاء الله السكندرى: شرح وتحقيق الشيخ عبدالمجيد الشرنوبى الأزهرى، مكتبة القاهرة ص٢٢، وأنظر كذلك حكم ابن عطاء: شرح الشيخ عبدالله الشرقاوى ـ مكتبة ـ محمد على صبيح، ط سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م ص١٨.

(٢) ابن عباد النفرى الرندى: غيث الواهب العلية فى شرح الحكم العطائية. تحقيق د. عبدالحليم محمود، د. محمود بن الشريف، مطبعة السعادة، سنة ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م، الجزء الأول ص ١١١، ١١٣.

(٣) سورة الأنبياء: الآية ٣٥.

فالحروب التى حولت العالم إلى دمار سببها تقدم الإنسان فى العلم والمدنيَّة وأشكال الحضارة.

وأزمات الإقتصاد التى يعانى منها شباب الشعوب المحرومة ـ فضلاً عن الشيوخ ـ سببها كفاح الإنسان من أجل الطمع والسيطرة وأساليب الاستحواذ والعدوان.

والعالم كله محكوم بربطة مادية توجد فى عملات البنوك.

وفى العالم شعوب متقدمة، ومن فرط التقدم فيها ـ على الأقل مادياً ـ تترنح من الثقالة والوخامة وكثرة الثراء. وشعوب أخرى تتضوى جوعاً ويكاد الألم يخنقها من ويلات الحرمان.

ماذا فى الدنيا البالية يجدر إليه النظر بعين الاعتبار؟

الدنيا لا شىء!! كما أثر عن الشبلى رحمه الله.

والصوفية صادقون فيما كانوا ينظرون إليه بشأن الدنيا.

الصوفية هم الناس.. وبقية الخلق عالة عليهم.

الصوفية هم الناس، الذين توجهوا وجهة أخلاقية فى سائر مقالاتهم وبقية الناس إستداداً لا يغنيه المصدر الصادق إذا أراد النظر إلى الحقائق والمثل العليا ممثلة فى فهم الصوفية لشرف النفس ويقظة الضمير.

إنما الدنيا فى أنظار الصوفية هى هى الدنيا كما صورها القرآن الكريم. مطبوعة بطابع الدنائة والشراهة وأصل الشر فى هذا العالم الخبيث.

والدنيئون هم الذين لا يفهمون شراهة الدنيا، وطمع الدنائة، وحب الشهوات من أجل البقاء..

٤ - مقام الفقر:

قال تعالى: ﴿لِلفُقَراءِ الَّذِينَ أُحصِرُوا فِى سَبِيلِ الله، لاَ يَستَطِيعُونَ ضَرباً فِى

الأرض يَحسَبُهُمُ الجَاهلُ أغنيَاءَ منَ التَّعَفُّف تَعرِفُهُم بِسِيمَاهُم، لاَ يسألُونَ النَّاسَ إلحافًا وَمَا تُنفِقُوا من خَيرٍ فإنَّ اللهَ بِهِ عَليمٌ﴾(١).

لقد حبب الله الفقر لعباده الفقراء، وغرس فى قلوبهم تفضيلة عن كنوز الدنيا وحطامها الزائل. روى أن رجلاً جاء إلى إبراهيم بن أدهم بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها. فقال له: تريد أن تمحوا أسمى من ديوان الفقراء بعشرة آلاف درهم، لا أفعل».

يدل ذلك على أن الفقر عند الصوفية مقام شريف وعظيم..هو رداء الشرف، ولباس المرسلين، وجلباب الصالحين، وتاج المتقين، وزين المؤمنين، وغنيمة العارفين، ومنبه المريدين وحصن المطيعين، وسجن المذنبين، ومكفر للسيئات، ومعظم للحسنات، ورافع للدرجات، ومبلغ إلى الغايات، وكرامة لأهل ولايته من الأبرار(٢).

إن الصوفية ـ بحق ـ لَهُمُ الفقراء. والآداب التى تحدثوا فيها ووضعوها للفقر، هى آداب نفسية رائعة، قليلا ما يطبقها الأدعياء من أهل هذا الزمان.

ذكر أبو عبدالرحمن السلمى: «أن يخاف الفقير على فقره أكثر مما يخاف الغنى على غناه، وأن يغار عليه ولا يظهره وإذا ظهر عليه من ذلك، اجتهد فى ستره». ولا ينبغى للفقير أن يجلس فى جلسة تظهر عليه فقره، ولا يباين الأغنياء مباينة تبدو بمباينتهم عليه آثاره. ويصحب من يصحب وهو يطلب السلامة ولا يبدى غناً أو فقراً، ويكون فى الناس كواحد منهم، ولا يتميز عنهم إلا بملازمة السلوك والآداب(٣).

والفقراء على ثلاثة طبقات ـ كما جاء فى اللمع ـ منهم من لا يملك شيئاً، ولا يطلب بظاهره وبباطنه من أحد شيئاً. وهو مقام المقربين.

ومنهم من لا يملك ولا يسأل أحدا، ولا يطلب، ولا يعترض وإن أعطى شيئاً من

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٣.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص٧٤ ـ ٧٥.

(٣) أبو عبدالرحمن السلمى: سلوك العارفين ص٣٥٢ وفى ذلك قال ابن عربى: «وقد يكون الفقر مفيداً صاحبه فضائل ومحاسن، فليس تفاضل الناس على بعضهم فى الحقيقة بالأموال والأغراض وإنما يتفاضلون بالآداب والمحاسن الذاتية (انظر ابن عربى: تهذيب الأخلاق ـ ط مكتبة صبيح د. ت ص ٢٥).

غيـر مسألة أخذ، ومما حكى عن الجنـيد أنه قال: «علامـة الفقير الصـادق أن لا يسأل ولا يعارض وإن عورض سكت». وهو مقام الصديقين.

ومنهم من لا يملك شيئاً، وإذا احتـاج أنبسط إلى بعض أخوانه ممن يعلم أنه يفرح بإنبساطه إليه»[١].

وقد وجه د. زكى مبارك نقداً لكلام الطوسى السابق فقـال: «لم يخلق الله عضواً من أعضاء الإنسان عبثاً إنما هى جنود تقوم بـوظائف حيوية لا يمترى فيها إلا المكابرون، فالأمعاء لم تخلق عـبثاً حتى نجد الفقير لا يملك ولا يطلب ولا يقبل.. فهذه صورة من وحى الخيال. والفقـير الذى ينبسط إلى أخوانه حين يحتاج، فـمن الخير له أن ينبسط إلى العمل والجد والكفاح فى ميدان الرزق الحلال»[٢].

والواقع أنه ليس من مـعانى الفـقر أن يركن الفـقيـر إلى زاوية الكسل والخـمول، ويتخذ من فـقره ذريعة للإرتزاق والصعـلكة، وينتظر من يجود عليه بفتـات اللقم وبقايا الطعام، وهو لا يستحى أن يسأل الناس فى غير كرامة تخفف عنه ذهاب ماء الوجه.

ولكن معان الفقـر عند الصوفية المعتدلين هى التى توجب التـسليم بقضاء الله، فلا مـفـر من فـقر الفـقيـر إلا بالرضى لما كـتب الله عليـه، وهذا لا يمنع حـقـه فى العـمل والإجتهاد.

والدين يدعـو إلى العمل، ويحـارب الكسل، ويدعو إلى القـوة، وينبذ الضـعف، والحياة ـ كلها ـ إن لم تتخذها كفاحاً وعراكاً ما جنيت فيها من ثمار.. وصدق الله العظيم فى قوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي كَبَدٍ﴾[٣] وما المانع أن تكون مكافحاً مـجتهداً، وأنت قوى العقيدة صادق الإيمان؟!

هل هذا ينافى التدين؟!

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٧٥.

(٢) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق، جـ ٢، ص١١٨ وأيضا جـ١ ص٢٥.

(٣) سورة البلد: الآية ٤ وأنظر ما كتبه الغزالى فى: الإحياء جـ٢ ص٢٥٠.

وقد اتخذ بعض الصوفية من الفقر شعاراً لهم وراحوا يستضعفون، ويتسولون، ولا يتهيبون من إلحاح السؤال لا من شدة الحرمان وعسر الفاقة، ولكن لإستحكام الضعف فى النفوس، وقصور الهمة، وفتور العزيمة.

وليس هذا من التصوف الرشيد فى شيء، ولكنه هو كل شيء فى التصوف المنحرف.. «تصوف المترسِّمين» الذى حاربه أئمة الإسلام العظام فى كل عصر وزمان(1) لأنه يدعو إلى البلادة والخنوع، والإسلام قوة فى النفس، وقوة بالعمل والجهاد.

بيد أن رضوان الفقراء يقتضى العفة، لأنه من رضا الله، فقد خلقهم الله اختبارا لعباده، وحلية تزيين بها خلائقه، ولم يوجدهم عبثاً يسعون فى الأرض تسولاً وتطفلا على الناس، ولكنهم مأمورون بالفقر لحكمة خصهم الله بها..أفلا يدركون؟!

الفقر إذن، لا يتطلب الزلة والمسكنة ولكنه يقتضى العفة، والعفة فى الأصل شرف للرجل الفقير، والمسكنة عار عليه فى كل حين؛ وأكثر من هذا عاراً أن يتخلى الفقير عن عزة الشرف ليتحلى بعار الضيم والمسكنة، فلم يجد ما يمنعه عن الحرام، أو يحجبه فقره عن البغى والطمع.

وكلما ظهر شرف الفقر على وجوه الفقراء حبب الله إليهم البذل والسخاء وجادت نفوسهم بالعطاء، وقلوبهم بالبشاشة والرضى والسكوت عند العدم. ذلك عطاء الفقراء.. أن يعطى المعدم الواجد.

ولما قال أبو حفص الحداد (ت. ٢٦٠هـ): « لا يصح لأحد الفقر حتى يكون العطاء أحب إليه من الأخذ، وليس السخاء أن يعطى الواجد المعدم، وإنما السخاء أن

(1) حارب هذا الجانب المنحرف من التصوف أئمة الاعتدال كالغزالى والقشيرى كما سبقت الإشارة، وفى العصور الحديثة حاربه زعماء الإصلاح والتجديد فى العالم الإسلامى، وعدوه من أسباب التأخر والإنحطاط للأمة المسلمة. نذكر منهم جمال الدين الأفغانى (ت١٣١٤هـ/ ١٨٩٧م) والشيخ محمد عبده (ت١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م) ود. محمد إقبال (١٩٣٨م) وعبدالحميد بن باديس عالم الإصلاح فى الجزائر (ت١٩٤٠م) وكثير مما كان له نزوع إلى تصوف صحيح معتدل. (أنظر: د. أحمد محمود صبحى: التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف سلسلة كتابك ـ رقم ١٦٩ من ص٣ إلى ٦).

يعطى المعدم الواجد»[1]؛ كان معبراً أصدق تعبير عن عطاء الفقراء: عطاء العزة والرضى والايثار عند الوجود؛ والسكوت عند العدم[2] عملا بقوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[3].

عند ذلك فقط يرضى الفقير عن فقره، ويصبر على فاقته، لأن الصبر فضيلة الفقراء، كما أن الشكر فضيلة الأغنياء: «والفقراء الصبَّر هم جلساء الله يوم القيامة» ومن كانت حاجته إلى الله فى الفقر لبس لباس الجوع والصبر، ومن كانت حاجته إلى الله فى الغنى أرتدى رداء النعمة والشكر.

والفقر ـ فيما يقول ابن سبعين ـ هو الصبر على المكروه، وشكر المنعم الحكيم، والفتوة المحضة ورفع الأذى كله، وفعل ما يجب ـ كما يجب على ما يجب فى الوقت الذى يجب»[4].

ونتبين من ذلك أن الفقر قد يؤدى ـ دائماً أو فى كثير من الأحوال ـ إلى الله أكثر مما يؤدى الغنى، ففى الغنى نزعة إلى الفجور والعصيان، وفى الغنى تكبُّر وتبختر وتجبُّر على خلق الله، وفيه اكتساب لأموال غير مشروعة بطرق غير مشروعة، وإمتهان لكرامة الإنسان وذل للنفوس الطيبة الراضية بقضاء الله، ونهب وسرقة وجمع للأموال والحطام على دماء الأبرياء.. وفيه كل صنوف الإبتزاز والتسلط وكل أنواع الطغيان، وفيه خوض فى الباطل وبعد عن الحلال، وبعض الغنى بل أكثره لا يدل على استقامة النفوس ولا يفصح عن تنقيح الوجدان.

وصاحب الأموال الكثيرة محقود عليه من الأغنياء والفقراء على السواء، قليلاً ما يستشعر هنائه العيش بلا كدر أو تنغيص، فينقلب شكره سخطاً وتبرماً، وحاله نكداً

(١) القشيرى: الرسالة القشيرية ص ٢٧٧.

(٢) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١١٤.

(٣) سورة الحشر: الآية ٩.

(٤) ابن سبعين: رسائل ابن سبعين؛ الرسالة الفقيرية ـ تحقيق د. عبدالرحمن بدوى ص١١.

وضيقاً، فلا يستمتع بغناه ولا يسعد بأمواله، وقد يبتليه الله بالأمراض المستعصية والأزمات الحادة، فينفق كل ماله على طلب الشفاء.. يتقطر منه المال وينقطع عنه الرجاء فى الشفاء وتذهب صحته، فلا ينفعه ماله ولا ينقذه ثرائه من حبائل الهلاك.

أما الفقر مع حس الصحة وتمام العفة والعافية فهو من أسباب السعادة الخالصة فى هذه الحياة.

ومن حكم ابن سبعين قوله: «ويقال الفقر ترك الرغبة إلا فى السعادة وأسبابها، والعبادة وأحكامها، وتدبير العادة وأحوالها»(١).

والله ـ جلت قدرته ـ قد خلق الغنى والفقر لحكمه.. لا يعلمها الإنسان لجهله وقصور عقله عن إدراك الحقائق، وقد يبتلى الله بعض الناس بالنعم، وينعم على آخرين بالبلاء والشقاء وهم لا يدركون أين تكون الحكمة، وأين تكون السلامة وموضع النجاة؟!.

ولا ينصلح أمر الإنسان وهو على حال الغنى يتقلب فى النعيم والرخاء، ويستمتع بفراش الهوى وعناق الرغبات.. ولا ينظر إلى غيره من الفقراء والمساكين والمحتاجين وهم ضده فى الحال يقهرهم الجوع، ويشقيهم المرض، وتعتصرهم الفاقة، وتهدهم المصائب والأوجاع.. لكنهم يتزرعون بالصبر ويلجأون إلى الله حيث لا ملجأ لأحد سواه.

هل فى الفقر مّن مصاب إذا خلت صحة الإنسان من المرض والاعتلال؟

وهل فيه من الضيق إذا اتسعت نفسه للقناعة والرضى والطمأنينة والراحة النفسية؟! وهل فيه من الشقاء إذا أحس الإنسان فى قرارته أنه مشمول بالرعاية الآلهية، محفوظ بحماية الأقدار؟! إن الذى خلقه أهل لقضاء حاجته.. لأنه هو الذى وضعه فى هذا المقام أو ذاك وهو كفيل بأن يجعله راضياً عن ذلك.. مستعداً للإختبار الآلهى.

---

(١) عبدالحق ابن سبعين: رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية ص١٩.

وتلك هى قمة التصوف، وغاية مقام الفقر عند المتصوفين: أن يتعلق قلب الإنسان بخالقه سواء فى حالة الفقر أو حالة الغنى، وتتساوى عنده الحالتين وإن كان فيهما عظيم التفاوت، فلن تهمه الدنيا وهو غنى، ولا يغنيه البشر ـ كل البشر ـ إذا كان فقيراً، لأنه يعرف أن الغنى ليس منه وكذلك الفقر، ولا يمنعه ذلك من العمل ورعاية التكاليف من جانب، ثم يريح نفسه من التعلل بالأسباب، ومن الجرى وراء الغوامض والمغاليق من جانب آخر، فليس وراء ذلك أدنى فائدة؛ فإن كان فقيراً؛ فَلَسَوفَ يغادر هذه الدنيا كما دخلها، وإن كان غنياً؛ فَلَسَوفَ يتركها مجرداً عن غناه. فتتساوى عنده الدنيا غنيًا كان أم فقيراً كما يتساوى الجميع أمام جبروت الفناء..!!.

على أن الفقر ليس فقر المال والجاه والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة، فهذا حطام الدنيا يزول مع الزائلين، ولكن النفس تعشقه لأنه من أسباب التعلق بالدنيا، وكل ما يكون دنيئاً خسيساً، تعشقه النفس التى ارتاضت على الخسة وتطبعت بالدناءة، لأنها لم تتأدب بعد بآداب القرآن، ولم تتعود الركض فى ميدان المعاملات القويمة التى من شأنها أن تريها طريق الحق والصواب.

وإنما الفقر خلو الأيدى من الأعمال الصالحة، التى ستواجه بها الله يوم القيامة. بماذا تجيب وأنت خالى الوفاض، مفلس من الخيرات، لا يشفع فيك عمل صالح، ولا ترجى لك عاقبة طيبة؟ بماذا تجيب وأنت مرتعد الفرائس من هول السؤال؟ أى غنى؟ وأى جاه؟ وأى سلطان يسعفك فى هذه الساعة التى قد تدوم فتمكث فيها بين لهيب السعير؟!!.

أهو حب الغنى وتحاشى الفقر؟

أم حب الفقر وتحاشى الغنى؟

أدرك الصوفية المقام الثانى: حب الفقر وتحاشى الغنى، لأن (الغنى) سبب المصائب فى الدنيا والآخرة، فكان تعلقهم بالله عظيماً، ولا معنى لمقام للفقر عندهم بغير

هذا التبرير. وفى ذلك قال ابن سبعين فى بعض حكم الرسالة الفقيرية: «ويقال الفقر هو الذى لا يطلب به إلا الله، وإن طلب لذاته أعنى الفقر مطلقًا لا خير فيه»[1].

وبعد، فقد أطلنا فى مقام الفقر.. لأن الفقر هو الرمز الذى عرف به الصوفية بين مختلف الفرق والمذاهب فى الإسلام، ولما كان الفقر - فى كثير من الأحيان - دليلاً على نقاء الفقراء، فقد جاز للصوفية أن يسموا «فقراء».

٥ - مقام الصبر:

فى قضاء الله وحكمه النافذ أمر يحتم أن يكون الصبر فضيلة الصابرين، والمؤمن الصادق لا يجد مفراً من قضاء الله إلا فى هذا المقام. فإن صبر على مكروه أصابه؛ فقد قيد إرادته بإرادة الله، وفر من بلاء الله إلى رحمته.

قال تعالى: ﴿فاصبر لحُكم ربِّكَ فإنَّكَ بأعيُننا﴾[2] وقد قيل أحسن الجزاء يوم القيامة على العباد هو الجزاء على الصبر ولا جزاء فوقه، ومنه قوله تعالى: ﴿ولَنَجزِينَّ الَّذينَ صَبَروُا أجرَهُم بِأحسَنِ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ﴾[3].

وأقوال الأولياء فى مقام الصبر لا تحصى، ولكن لا بأس من ذكر بعض منها؛ سئل الجنيد عن الصبر فقال: «حمل المؤمن لله تعالى حتى تنقضى أوقات المكروة»[4] وعرَّف ذو النون المصرى الصبر بقوله: «الصبر التباعد عن المخالفات، والسكوت عند تجرع غصص البلية، وإظهار الغنى مع حلول الفقر بساحات المعيشة»[5] وقال ابن عطاء: «الصبر هو الوقوف مع البلاء بحسن الأدب»[6].

(١) عبدالحق بن سبعين: «رسائل بن سبعين»: الرسالة الفقيرية ص١٩.

(٢) سورة الطور: الآية ٤٨.

(٣) سورة النحل: الآية ٩٦.

(٤) الرسالة القشيرية: ص١٨٥.

(٥) القشيرى: الرسالة القشيرية ص ١٨٤. وراجع فى ذلك لابن قيم الجوزية: عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ص٢٦ - ٢٧.

(٦) السراج الطوسى: اللمع ص ٨٦.

ومن أصدق ما قيل فى دلالة الصبر علـى الإيمان قول الجنيد: «إن الله تعالى أكرم المؤمنين بالإيمـان، وأكرم الإيمان بالعـقل، وأكرم العقل بالـصبر، فـالإيمان زين المؤمن، والعقل زين الإيمان، والصبر زين العقل»[1].

والصبـر قاعـدة هامة من قـواعد العبـودية، وكلما عـرك الإنسان نفـسه بالصـبر، وقومها بالعزيمة والتحمل، وجدها طيعة لينة.. يجرى فيها الصبر مجرى الأنفاس.

ولا يحتـاج الصابر إلى شىء يخـدم عبادته أكـثر من إحتـياجـه إلى الصبر، فـهو يحتاج إلى الصبر فى الابتـعاد عن النواهى والمذمومات والمكروهات فى الظاهر والباطن: «والعلم يدل والصـبر يقـبل، ولا تنفع دلالة العلم بغـير قـبول الصـبر» ومن كـان العلم سائسـه فى الظاهر والباطن لايتـم ذلك له إلا إذا كان الصبـر متـسقره ومـسكنه، والعلم والصبر متلازمـان كالروح والجسد لا يستقل أحدهما بدون الآخـر، ومصدرهما الغريزة العقليـة وهما متقاربـان لإتحاد مصدرهما، وبـالصبر يتحامـل على النفس وبالعلم يترقى الروح. وهما البرزخ والفرقان بين الروح والنفس، ليتسقر كل منهما فى مستقرة»[2].

ومن الناس من لا يطيق مـرارة الصبـر، ولا يتحـمل خطوب الزمان فـإذا نزلت به كارثـة أو حل عليه إبتـلاء، نهضت طواياه بالتـهجم والعـبوس، ويخـيل إليه أن الدنـيا، أغلقت بابها فى وجـهه ليكون مصيره الدمـار، وليس هذا سوى نقصاً فى الإيمـان، فقد يبتلى الله عـبادة ليخـتبر قـدرتهم على الصبر، لأن الـصبر تمام الإيمـان، والدنيا ـ فى كل الأحوال ـ لا تفتح للعبد ذراعيها بالقبول وبشاشة الترحاب.

وخليق بالمرء أن يتـذرع بالصـبر ويتـحلى بقـوة العـزيمة عندمـا تحل به المصـائب ويترصـد له القدر، فلـيس هناك باب يفزع إليـه الإنسان سـوى أن يكون صبـوراً قوياً ذا عزيمة واحتمال.

والصـوفيـة يقدسـون مـقام الصبر، فـهـو كمـا قال سـهل: «مـقدّس تقـدَّس به

(١) السهروردى: عوارف المعارف ص٤٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص٤٤٣.

الأشيـاء»[1]، وأعلى درجات الصابرين.. «الصبر مع الله». وهو دوران العبد مع مراد الله الديني منه، ومع أحكامه الدينية صابراً نفسه معها، سائراً بسيرها، مقيماً بإقامتها، يتوجه معها أينما توجهت ركـائبها، وينزل معها أين استقلت مضاربهـا. فهذا معنى كونه صابراً مع الله، أي قد جعل نفسه وقفاً على أوامره ومحابه[2].

وليس الصـبر هيناً يسـيراً ولكنه ـ بهـذه الدرجة ـ شاق علـى النفس، عسيـر على الصابرين، وتلك الدرجة من الصبر هي أشد أنواع الصبر وأصعبها وهو صبر الصديقين. وقد وصـفه الجنيـد فقال: «المسـير من الدنيـا إلى الآخرة سهل هين علـى المؤمن، وهجر الخلق في جنب الله شديد، والمسير من النفس إلى الله، صعب شديد، والصبر مع الله أشد» وسئل أيضاً عن الصبر فقال: تجرع المرارة من غير تعبيس»[3].

وبعد، فنحن في حـاجة إلى الاهتداء بمسـيرة الصابرين والأبرار، وبخـاصة إذا كنا في زمن أصـبحت فـيه العـجلة قرينة الندم والغـفلة، وصـارت فيـه الشكاية عنواناً على الضعف والفتور، وتمهيداً للفوضى والإنحـلال، واحتضن زماننا هذا أصنافاً من الكسالى العاجزين وجيوشاً من المهرة الذين يجيدون فنون «الحذلقة» وتقف طبائعهم دون مواصلة المسيرة لأنها فرغت من المعـاني الروحية التي تدفعها قدماً نحـو الإمتثال لأهداف الصدق وغاية الأخلاق.

ما عـجز الصابرون من السـابقين عن الأعمـال الرفيعـة، والآثار الخالدة.. ولكننا عجـزنا حتى عن التشـبه بهم، فمـا عدنا نملك من إرادتنا شـيئاً، هم كـانوا أقوياء، لأنهم ملكوا إرادتهم برعاية الصبـر ومضاء العزيمة والإخلاص لله، أما نحن فـنحتاج اليوم إلى هذا التهـذيب الإخلاقي الرفيع، وتلـك المبادئ الصادقـة التي كاد الزمن الذي نعيـشه أن يخلو منها، وكـادت المادة أن تسحق البقية الباقية من عالم الروح وعالم الضمير..

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص١١٣.

(٢) وهذا المعنى يحمل مفهوم «الفناء في الصبر» بمعنى الانقطاع لله وإدامة الخدمة له تعالى.

(٣) انظر: عبـدالمنعم صـالح العلي العـربي: تهـذيب مدارج السـالكين لابـن قيم الجـوزية. ط وزارة العـدل والشئون الإسلامية، الإمارات، ص ٣٥٤، وأنظر كذلك القشيري: الرسالة القشيرية ص١٨٣.

ونحن الآن نلهث لنسير مع عجلة التقدم المادى، ولا نستطيع!!

وأهملنا المعانى، لأنها لا تقدم لنا شيئاً من الدرهم والدينار! أفلا نعود مرة أخرى إلى الحياة، «الإنسانية الرفيعة» وإلى قيم الحق والخير والجمال؟!

أفلا ندرك هذه المعانى - بما فيها من الرحب والسعة - وفاعليتها على سلوك الإنسان؟!

ولكن كيف ونحن فى عصر صعب، وبين أناس أبتدعوا التكلف فى الحياة الواقعية بما فيها من جنوح إلى الماديات، وإندفاع نحو الواقع المعاش الذى فرض على الناس - أو فرضوه على أنفسهم - أن يبحثوا فى المادة ويفتشوا فى المحسوسات، فصار الإنسان بهذا المفهوم المادى قلقاً تسيطر عليه الوساوس وعوامل الصراع الدائب مع الحياة، ومع الزمن، ومع الوجود.

وفى هذا العصر تقلّصت اهتمامات الإنسان بعالم الروح وقضايا الوجدان، وأصبح الفكر مشغولاً بما يعدده من أرباح ومكاسب مادية لا أن ينظر إلى ما وراء المادة من الخفاء المستور، لعل بصيرته تنشط يوماً، ويعرف أن هنالك عوالم أخرى غير هذا العالم المحسوس.

وعوالم الروح فى نظر إنسان اليوم، وزمن اليوم ليست إلا مجرّد أفكار وآراء وتجارب شخصية لا تمت إلى الواقع بصلة، ولا يدركها، - بسهولة ويسر - من يعيش فى زماننا هذا: زمان الكذب والإختلاف!

إنها مجموعة من القيم لا تساوى المجهود المبذول فى تحصيلها، ولا تعود علينا بتكلفة الوقت الضائع فيها، وأنت إذا وقفت تنظر إلى أحوال الناس وصراعهم من أجل لقمة العيش؛ دهستك الأرجل وصرت مغموراً لا يُبالى بك، ولا يسترق لحالك قلب رقيق.

والحياة الروحية فى نظر إنسان الزمن الحاضر، لا توفر له شيئاً صالحاً للحياة فهل

توفر له القوت إذا سلبته الحياة القدرة على العمل والكسب والإرتزاق؟ وهل تبنى له القصور العوالى والقمم الشوامخ؟!!

الحياة الروحية، تقف عطلة أمام الطموح، ما لنا ولها والعالم يجرى من حولنا على أربعة أرجل ونحن نسير بواحدة عرجاء. فعلينا أن نضرب بها عرض الحوائط أجمعين، لنعيش عيش المتقدمين فى دنيا التقدم والبناء!

هذا لسان حال الماديين الذين ينظرون إلى الحياة بمعزل عن دنيا الروح وصفاء الوجدان، ولو تجردوا لحظة واحدة لعرفوا أن الدنيا محكومة بأحكام الروح، وأنهم لم يخلقوا عبثاً فى عالم مصنوع على أكمل حكمة وأعظم إتقان.

والناظر إليهم - من الوهلة الأولى - يجدهم يسجلون الواقع بحذافيره، ويرقبون الأحداث كلها.. وقد عصرتهم الحياة عصراً، وضيقت عليهم منافذها، وجعلتهم يتقلبون بين الشدة واليسر، وبين الضيق والفرج، فكان حكمهم على الأشياء يأخذ بمجامع القلوب.

ولكن عالم الروح لا يعطيك أسباب الإهمال لعالم المادة، وإنما خلق الله لك عقلاً تحتكم به إلى الأمور، فلا تُفرِّط فى الأخذ بالماديات ولا تفرط فى عالم الروح لتسير وسطاً بين هذا وذاك.

ومعنى هذه الوسطية، أن يهتم الإنسان بعالم المادة والمحسوس، ولا يهمله إهمالاً تاماً، ففيه من ثمرات الروح وفيض الإبداع ما يقرر أن النفحات العلوية لا تهمل المخلوقات الحسية، بحال من الأحوال، وإنما تفىء عليها ومضات من الروح، ومعان من الحق والجمال قد لا تتيسر للناظر إلى عالم الروح خاصة وهو غير مكترث بالمادة ولا عابئ بها فى جميع الأحوال.

ولئن كان العالم المادى لا قيمة له؛ فلِمَ خلقه الله إذن؛ وأتم تنسيقه على أروع صورة؟ ليس من الضرورة ولا من المفروض أن يكون الداعى لعالم الروح مغمض الجفون عما يجرى فى دنيا الناس وقضايا الواقع وطبقات المجتمع؛ ولا من الضرورى ولا من المفروض أن يقول لنا كلاماً يدل على نعاسه الدائم وغفواته الثابتة..!!

والصوفية لما نظروا إلى الحياة ونظروا إلى الفرد الذى يعيش فى هذه الحياة ثم يخرج منها بلا مكسب رابح، ولا ربح دائب موصول.. ماذا عساه أن يفعل وهو صائر إلى زوال يغشاه الهلاك كما غشى غيره من الجبابرة العصاة ويطويه ـ كما طواهم ـ فى ذمة التاريخ.. ماذا عساه أن يفعل إزاء هذا المصير؟

رأى الصوفية أن مصير الإنسان يكمن فى مجاهداته للأهواء بصبر وجلد وقوة احتمال وعلى قدر عزيمته يكون مصيره من الصلاح والإحسان.

عندئذ يحتقر المغانم الدنيوية بما شاهده فى عالم الروح التى أنعم الله بها عليه، فلا يرضى بها بديلاً بل يسعى جاهداً أن يلتصق بهذا المغنم الإلهى إذ ليس هناك عطاء أجمل ولا أجود.. «من الاتصال بالمبدع الأول الذى وهب الروح لكل موجود، وصيَّر العالم كتلة من الكهرباء»[١].

٦ - مقام التوكل:

لقد أمر الله تعالى فى كثير من الآيات الكريمة بالتوكل. وجعله مقرونًا بالإيمان، فقال تعالى: ﴿وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾[٢].

وقال فى موضع آخر: ﴿وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾[٣].

ثم أبان عن توكل خصوص الخصوص فى قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾[٤] والمتوكلون كما يذكر الطوسى على ثلاث طبقات.

(١) توكُّل المؤمنين: وهو طرح البدن فى العبودية، وتعلُّق القلب بالربوبية، والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطى شكر، وإن منع صبر، راضياً موافقاً للقدر.

---

(١) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ٢ ص١٠٧.

وأنظر كذلك: د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى: المقدمة.

(٢) سورة المائدة: الآية ١١. (٣) سورة إبراهيم: الآية ١٢.

(٤) سورة الطلاق: الآية ٣.

(٢) توكُّل أهل الخصوص: وهو موت النفس عن ذهاب حظوظها من أسباب الدنيا والآخرة.

(٣) توكُّل خصوص الخصوص: فهو اعتماد القلب على الله ـ كما رُوى عن الجنيد.

وقال الشبلى التوكل: «أن تكون لله كما لم تكن، ويكون الله لك كما لم يزل»[١]

ولم يكن التوكل من المقامات الهامة إلا لأنه أثار ثائرةً كبرى على المتصوفين، وتسبب فى نقدهم والهجوم عليهم هجوماً عنيفاً، حتى إن كثيراً من العلماء جعلوا من بعض الأفكار الخاطئة عند المتصوفين سبباً فى تخلف الأمة الإسلامية، ودعوة إلى الاستكانة والجمود. فما تخلف المسلمون وتقهقرت صفوفهم إلا بدعوة المستصوفين إلى التواكل والتجرد عن الأسباب. ومن هنا نجد ثورة العلماء المعتدلة نحو تصحيح مسار التصوف، ونقله من خوانق الكسل والخمول إلى أجواء العمل التى تتحقق بها نصرة الإسلام. فالذى يعتقد التوكل لا يمنعه اعتقاده من العمل والكفاح، ولا يعوقه عن الجد والإجتهاد فى طلب الرزق الحلال.. لأن العمل يكون بالجوارح والأعضاء، والتوكل مكانه القلب.. فهو «سر بين العبد وبين الله»[٢]. وحركة الجوارح والأعضاء لا تنافى حركة القلب، ومدار الإيمان كله يدور على القلب، قال سهل ابن عبد الله: «من طعن فى الحركة فقد طعن فى السنة، ومن طعن فى التوكل فقد طعن فى الإيمان»[٣].

والسنة تقول إن العمل واجب من واجبات الدين، وفرض من فرائضه الظاهرة، لا ينفيه توكل ولا يلغيه اعتقاد سليم.

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٧٨، ٧٩ وينسب الكلاباذى قول الشبلى المذكور إلى الجنيد. أنظر: التعرف ص ١٢٠، وكذلك السهروردى أنظر: عوارف المعارف ص٤٥٠. وأيضاً: د. مجدى إبراهيم: بين التوكل والتواكل فى مقالات الصوفية ـ مقال بمجلة التصوف الإسلامى ـ القاهرة ـ ١٩٩٦م.

(٢) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١٢١.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية ص١٦٦.

والحركة الظاهرة هى الكسب بالسنة، والإقرار بأمور الشريعة، والتوكل الحق يجمع بين الحركة الظاهرة، والحركة الباطنة، وبين عمل الجوارح ويقين الإيمان حتى يكون الإنسان المؤمن معافاً لا خلل فى مسيرته ولا اعوجاج، ولقد روى عن سهل أيضاً ـ أنه قال: «التوكل حال النبى ﷺ، والكسب سنته، فمن بقى على حاله فلا يتركن سنته»[1].

ويعلق عبدالقادر الجيلانى على ذلك فيقول فى «الغنية».. فمن أنكر الكسب فقد أنكر السنة، ومن أنكر التوكل فقد أنكر الإيمان، فإن تعسر شيء من الأسباب فبتقدير الله عز وجل، وإن تيسر شيء منها فبتيسيره عز وجل، فتكون جوارحه وظواهره متحركة فى السبب بأمر الله تعالى عز وجل، وباطنه ساكن لوعد الله عز وجل[2].

فالتوكل عند أقطاب التصوف، وليس عند «الأدعياء»؛ هو الأخذ بما جاء فى آيات الكتاب الكريم أخذاً حرفياً قائماً على التدبر والمعرفة الباطنية؛ على أنهم يحافظون على السنة النبوية ويدعون إلى التمسك بها. وقد تنبه أصحاب الإعتدال إلى ضرورة الجمع بين الشريعة والحقيقة، والظاهر والباطن، فلم يكن التوكل مانعاً لهم من الكسب والسعى وراء الرزق ومهمات المعيشة حتى أن الغزالى وهو فى أرقى مراحل حياته الروحية كانت تشغله مهمات العيال، وضرورات المعاش، وتغير لديه فى وجه المراد، وتشوش عليه صفوة خلواته[3]؛ فإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على مسايرة الحياة، ولئن قال الصوفية بالتوكل فليس معنى ذلك أنهم يدعون إلى التواكل.. وهناك فرق بين التواكل وبين صدق التوجه إلى الله حيث يتطلب ذلك قطع العلائق التى تقف حجر عثرة فى طريق الوصول. وهذا ليس من جنس التواكل ولكنه من جنس «الفناء».

وليس الفناء إلا ملكة روحية خالصة وهبة من هبات الله كما سيأتى تفصيله.

---

(1) المصدر السابق: ص١٦٦.

(2) عبدالقادر الجيلانى، الغُنية لطالبى طريق الحق، مكتبة مصطفى البابى، الحلبى، الطبعة الثالثة ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م، الجزء الثانى ص١٩٢.

(3) أنظر الغزالى: المنقذ من الضلال، ص١٣٠.

والواقع أن التوكل يرتبط إرتباطاً وثيقاً بحال الفناء، فما ظنك برجل وضع الله أمام عينيه، وأنخلع من الحول والقوة[1]؛ وهانت عليه إرادته ونفسه وكيانه كله؛ بجانب الإرادة الإلهية؛ واستهدف في عمله وجه الله، وكان أول مقاماته فى التوكل أن يبقى بين يدى الله كالميت بين يدى الغاسل، يقلّبه كيف أراد، ولا يكون له حركة ولا تدبير[2] بل تحركه القدرة الأزلية كما تحرك يد الغاسل الميت.

فمن كان هذا توكله، فهو فى حال الفناء.. فإن قيل هل يتصور وجود هذا الحال قال الغزالى: «أعلم أن ذلك ليس بمحال ولكنه عزيز نادر»[3].

ومن بلغ هذا المقام فقد بلغ حقيقة التوحيد من التوكل. وحاصله: «أن ينكشف لك أن لا فاعل إلا الله تعالى، وأن كل موجود من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقر إلى غير ذلك مما يطلق عليه اسم فالمنفرد بإبداعه واختراعه هو الله عز وجل لاشريك له، وإذا انكشف لك هذا لم تنظر إلى غيره، بل كان منه خوفك وإليه رجاؤك وبه ثقتك وعليه أتكالك، فإنه الفاعل على الإنفراد دون غيره، وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض؛ وإذا انفتحت لك أبواب المكاشفة اتضح لك هذا إتضاحاً أتم من المشاهدة بالبصر»[4].

وليكن فى الاعتبار أن أعلى ما فى مقام التوكل ليس مفروضاً على جميع الناس، وليسوا أهلاً لتطبيقه، ويكفيهم معرفة بمقام التوكل هو ما قاله حاتم الأصم: (ت ٢٣٧هـ) عندما سئل: علام بنيت أمرك هذا من التوكل؟!

فقال: «على أربع خلال علمت أن رزقى ليس يأكله غيرى فلست أشتغل به، وعلمت أن عملى لا يعلمه غيرى فأنا مشغول به، وعلمت أن الموت يأتى بغتة فأبادره، وعلمت أنى بعين الله تعالى فى كل حال فأنا مستح منه»[5].

---

(١) من مقولة السرى السقطى فى التوكل أنظر السهروردى: عوارف المعارف ص ٤٥٠.

(٢) نسب السهروردى هذا القول إلى سهل بن عبدالله.. وفى الإحياء جاء من غير نسبة أنظر عوارف المعارف ص٤٥٠. وراجع: الإحياء جـ ٤ ص٢٦٠.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٢٦١. (٤) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص ٢٤٧.

(٥) عبدالقادر الجيلانى: الغينة لطالبى طريق الحق، الجزء الثانى، ص١٩٠ ـ ١٩١.

ومن هذه النصوص السابقة تتكشف لنا حقيقة التوكل عند الصوفية، وهى أنه تفويض لحكم الله يفعل فى ملكه ما يشاء ومنه قول القائل:

لاتدبر لك أمراً فأولو التدبُّر هُلكى

فوض الأمر إلينا نحن أولى بك منك

وهو ما يفيد توكل «خصوص الخصوص» الذى أشار إليه الطوسى فى «اللمع» سابقاً ـ فقال على لسان بعضهم: «من أراد أن يقوم بحق التوكل فليحفر لنفسه قبراً ويدفنها فيه، وينسى الدنيا وأهلها، لأن حقيقة التوكل لا يقوم له أحد من الخلق على كماله»(١)؛ لأن التوكل حقيقة تؤدى إلى التوحيد، فمن عرف التوكل حق المعرفة، كان من الموحدين حق التوحيد.. وهيهات أن تصفو العلاقة عند أحد من الناس، فيدرك بها حقيقة التوكل الذى يقوده إلى حقيقة التوحيد الخالص من شوائب الشرك وأخلاط الزندقة والإلحاد.!

ولكن أهل خصوص الخصوص من المتوكلين خرجوا بالكلية عن درجات التوكل فأسلمهم التوكل إلى حقائق التوحيد(٢).

إلى هذا، ترى كيف فطن كبار علماء التصوف إلى «حقيقة التوكل» وكيف أتفق هذا «المقام» مع نزعتهم الروحية إتفاقاً شاملاً كاملاً.. لا يعرف الحيدة عن حسن السلوك، ولا يدرى طريقاً إلى الله غير هذا الطريق.

فأين هذا من أمر الناس فى هذه الأيام؟!

فهل يقدر أحد منهم أن يعترض على التوكل وهو بهذه الخلال أم أنهم انشغلوا بأمور الدنيا عن أمور الدين؟

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٧٩.

(٢) انظر الدرجة الثالثة من أعمال المتوكلين عند الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٢٦٧ حيث يقول: «ملابسة الأسباب التى يتوهم إفضاؤها إلى المسببات من غير ثقة ظاهرة وذلك يخرج بالكلية عن «درجات التوكل».

ولانبالغ إن قلنا إن التصوف - بهذا المعنى - رأس الإيمان وأعلى ما فى هذا الدين.. ولكن الذين يعتقدون أن التصوف حرب على العمل وحرب على التقدم والتحضر، أرادوا أن يضربوه من هذا الباب.. باب التوكل على الله؛ منتهى غايات المتوكلين!!

* * * *

ونحن ساءلون هؤلاء: أتراهم يتوكلون على الله حقاً أم أنهم يتوكلون على شيطان ماكر مريد. نقصد على نفوسهم ومطامعهم وأهوائهم؟

ولو كان التصوف - حقاً - حربًا على العمل، فهل فى وسع أحدهم أن يعمل أعمال الصوفية، ويتجرد للخدمة الروحية، وإحسان العلاقة مع الله، أو يأتى بمقولة صادقة تؤكد أعماله وأفعاله، وتفيد - بحق - نقاء السريرة وصدق الإتجاه؟!

ولو كان التصوف حرباً على التقدم والتحضر، فهل خلت الدنيا من المتقدمين والمتحضرين وصارت وقفاً على المتصوفين؟!

ثم ما الذى قدمه المتحضرون من أعمال ينصلح بها أمر الآخرة كما صلحوا أمر دنياهم، أو ظنوا أنهم يصلحون..؟! وماذا أفادوا من تهذيب للنفوس، وتقويم للأرواح وتزكية للأفئدة والقلوب؟ ماذا قدموا لعالم الروح والأخلاق؟

أحلوا عبادة الآلة محل عبادة الإله - وارتضوا بالظلال والأشباح بديلاً عن عشق المعانى ورضوان الأرواح؛ وأباحوا ما لا يستباح، فى عالم تستبيح فيه الدناءة والشراهة وخسائس الفعال، ثم عبدوا الدنيا، ولما لم تنلهم أغراضهم ومطامعهم، أحتالوا ترقيعها بتمزيق الدين على حد قول إبراهيم بن أدهم:

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا   فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع
فطوبى لعبد آثر الله ربه   وجاد بدنياه لما يتوقع[1]

---

(١) انظر الغزالى: منهاج العابدين، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، ١٣٣٧ ص٥٦ .
وانظر كذلك د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص١٣٣ و ص١٤١.

ولكن هؤلاء يعللون فهمهم للتوكل عند الصوفية، بأنه مضاد للإكتساب. فمن معان التوكل الكف والإعراض عن الأسباب اعتمادا على الله تعالى.. وكأن المتوكل ـ من طوائف الصوفية ـ لايحق له الاكتساب وطلب الرزق الحلال.

ليس هذا توكلاً إذ المتوكل على الله حقاً لم يقف عند حد الاكتساب ولكنه يجاوز التفكير فى الإكتساب برد الأمور جميعاً إلى الله خالق الأنفس وما كسبت.

إن التوكل لاينافى الكسب ـ كما ذكر الإمام السيوطى ـ بل يكون العبد فيه مكتسباً متوكلاً ساعة أن يرضى بما قسم الله له، ولا يتطلع إلى أكثر منه[1]. أى أنه يكون قنوعاً.. تعمل فيه القناعة عمل الرضى والتسليم، وقد قال عمر رضى الله عنه لقوم قعدوا وادعوا التوكل: «إنما المتوكل الذى يلقى بذرة فى الأرض ويتوكل»[2].

وبعد، فإذا تأملنا أقوال الصوفية نجدها تدور حول محور هام سواء فى الاكتساب أو فى التوكل أو فى سائر المقامات الأخرى، وهو:

«حصر النفس فى زواية الطاعة»، وتقييدها بقيود الالتزام والشرعية، فإن سعى العبد ليكتسب رزقه، فلابد أن يكون سعيه واكتسابه، طاعة. وإن توكل، فتوكله على الله، طاعة. فقد قيل: «التوكل أن لا تعصى الله تعالى من أجل رزقك» وهل يعصى الرجل المؤمن ربه وقد رضى به وكيلا[3].

وكل ما يقال فى مقام التوكل ـ بهذا المضمون الطيب ـ فهو دليل على التصوف الذى يحمل النفحات الروحية. وفى هذه النفحات الفضلة الباقية من رجال عرفوا طهارة القلوب وطهارة النفوس.

٧ - مقام الرضى:

﴿رَضِىَ الله عَنهُم، وَرَضُواْ عَنْه، ذَلِكَ الفَوزُ العَظِيمُ﴾[4].

---

(١) الشيخ محمد نووى: سلالم الفضلاء شرح منظومة هداية الأذكياء إلى طريق الأولياء ص٣٣.

(٢) عبدالقادر الجيلانى: الغنية لطالبى طريق الحق جـ٢ ص١٩٠.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية، ص١٦٤.

(٤) سورة المائدة: الآية ١١٩.

الرضى من الله، والرضـــوان من العـبـاد، فـإذا اتصل الرضـا بالـرضـوان اتصلت الطمـأنينة بـالقلوب. والرضى يعـول على القلب، حـيـن يرضى بحكم الله بين شـغـافـه وطواياه، والبـاعث على الرضى عـمـار القلب بمعـرفة الله، ونظـراً لعظم هذا المقـام فقـد اختلف الناس فيه هل هو من الأحوال أو من المقامات؟

وقد أورد القـشـيـرى اختلاف بعض المتـصوفـين من العراقيـين والخرسـانيين فى الرضا؛ عدّه أهل خرسان من جملة المقامات وهو عندهم نهاية التوكل ومعناه: يؤول إلى أنه مما يتـوصل إليه العبـد باكتـسابه،وجعلـه أهل العراق من جملة الأحـوال وليس ذلك كسباً للعبد، بل هو نازلة تحل بالقلوب كسائر الأحوال.

وبعد أن عـرض القشيـرى اختلافـهم حول مقـام الرضا قال: «يمـكن الجمع بين الفـريقين فـيقـال بداية الرضـا مكتسبـة للعبـد، وهى من المقامـات، ونهـايته من جـملة الأحوال، وليست بمكتسبة»[1].

وهو توفيق رائـع من القشيـرى يدل على خبـرة بطبيعـة المقامـات والأحوال؛ لأن الرضى بحق يدل عـلى انتـقـال من طور المقـام إلى طور الحـال. وهو قـاهر للعـبـد على التسليم والاذعان يسكن به الـقلب تحت مجارى الأحكام - كما ذكر الحـارث المحاسبى؛ وفيـه يكون رفع الاختيـار كما روى عند الجنيـد. ومن كانت الدنيا فى قلبـه مقدار حـبة واحدة، لا ينال مقام الرضا.. لأن الرضا سرور القلب بمر القضاء، ولا يكون قلب الرجل مسروراً بالمصيبة بقدر ما يكون مسروراً بالنعمة، وإقبال الدنيا، وحب الحياة.

إنما بَعُدَ الرضا عن كثير من الناس، لأنهم حرموا نعمة التسليم والتفويض والرضا بمر القضاء.

وإذا خالجت الإنسان خالجة الضيق والعبوس والتبرُّم أو هجست به هاجسة النفور والتسخط فلا يعد - بحال - من الراضيـن بقضاء الله، ولا يحسب فى عداد أهل العرفان:

---

(1) القـشـيـرى: الرسالة القـشـيـرية ص193 وأنظر كـذلك الكلاباذى: التعـرف ص122 وأيضاً عـبدالقـادر الجيلانى: الغنية لطالبى طريق الحق جـ2 ص197.

«قال الشبلى بين يدى الجنيد: لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم». فقال الجنيد: «قولك هذا ضيق صدر؛ وضيق الصدر لترك الرضا بالقضاء، فسكت الشبلى»!! وسكوت الشبلى علامة على أنه لم يكن من المتحققين بمقام الرضى إلاّ حال خطاب الجنيد له.

وأهل الرضا فى الرضا ينقسمون على ثلاث:

١ ـ منهم من عمل فى إسقاط الجزع حتى يكون قلبه مستويًا لله عز وجل فيما يجرى عليه من حكم الله من المكاره، والشدائد والراحات والمنع والعطاء.

٢ ـ ومنهم من ذهب عن رؤية رضائه عن الله عز وجل، برؤية رضا الله عنه، فلا يثبت لنفسه قدم فى الرضا وإن استوى عند الشدة والرخاء والمنع والعطاء.

٣ ـ ومنهم من جاوز هذا وذهب عن رؤية رضا الله عنه، ورضا عن الله لما سبق من الله تعالى لخلقه من الرضا[١].

ومن الواضح، فى هذه الشواهد والنصوص أن المؤمن فى مقام الرضا يستقبل قضاء الله وإرادته بعد أن مرّ بسائر المقامات السابقة. فلابد فيما يلى أن ينتهى إلى مقام يكون فيه مسلماً مفوضاً محققاً من التسليم والتفويض.

ولاغرابة فى ذلك، فليس فوق مقام الرضا منزلة، ولا فوق درجته مقام، فلا قدرة ولا إختيار ولا إرادة سوى أن يحل العبد قدرة الله وإختياره وإرادته فى نفسه فيكون عمله بالله ومن الله وعن الله وإلى الله، فيعلم علم اليقين أن فى رضاه بقضاء الله رضوان من الله تعالى.

ولايبلغ العبد «حال الفناء» حتى يمر بمقام الرضا حيث تذوب الإرادة البشرية فى الإرادة الإلهية..وتمحو الذات الإنسانية، بل لا تكون هناك ذات إنسانية إنما هى حقيقة واحدة وإرادة واحدة، وإختيار واحد.

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٨٠، ٨١.

وهؤلاء الذين رضى الله عنهم فاستعملهم بعمل أهل الرضى، فلم يروا فى الوجود غيره وبقية الأشياء مظاهر زائلة؛ هم المقربون إلى الله وهم أهل خصوص الخصوص من الراضين والمرضى عليهم.. وربما كان هذا ما أشار إليه أبو سليمان الدارانى (ت٢٢٥هـ) بقوله: «ليس أعمال الخلق بالذى يرضيه ولا بالذى يسخطه، ولكنه رضى عن قوم فاستعملهم بعمل أهل الرضا، وسخط على قوم فاستعملهم بعمل أهل السخط»[١].

وهو أيضاً ـ ما أشار إليه الجنيد «بحقيقة التوحيد» من أن الله تعالى أخذ التوحيد ميثاقاً عليهم وهم بعد فى عالم الذر، فأقروا بوحدانيته بذهاب رؤية الأشياء مع إقامة الأمر فى الظاهر والباطن بإزالة معارضات الرغبة والرهبة ممن سواه مستخرجة ذلك من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق معه فى قيام شاهد الدعوة من الإستجابة[٢].

فالرضى بعد ذلك هو عتبة الفناء، والراضون هم الفانون عن إرادتهم الباقون بإرادة الله فى الظاهر والباطن بإزالة الرغبة والرهبة إلا من الله. أولئك المستعملون الذين رفعوا الإختيار قبل القضاء، وفقدوا المرارة بعد القضاء، وهاج حبهم فى حشو البلاء[٣].

نعم: «هاج حبهم فى حشو البلاء» لأنه من الله. والشىء الذى يكون من الله ـ أيًّا كان ـ خيراً أو شراً فهو محبوب.

وقد لا يتقبل الإنسان هذا المعنى من الوهلة الأولى.

كيف يهيج الحب فى حشو البلاء؟!

فإناً نجيب ببساطة: هو الدوران مع إرادة الله كيفما كانت. وقد يحدث لأحد من الناس حادث أو يصاب بمصاب عظيم، وتراه يفزع فزعاً شديداً، ويجزع جزعاً مبالغاً

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٨١.

(٢) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد ـ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ـ بمعهد المخطوطات العربية رقم ١٣٤ توحيد ـ ٤٧ لوحة ٦٦ى.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية: ص ١٩٦ من مقولة ذى النون المصرى.

فيه، كأن قضاء الله صادف قلباً غير مؤمن ونفساً أطمئنت إلى الدنيا، لم تخامرها فيها الشكوك، وعقلاً تعود التعامل مع الأسباب وفقاً لصناعة المنطق وتبعاً لترتيب المقدمات.

فإذا أحلت به كارثة ما، فجع من هول المصيبة، وأحياناً كثيرة، ينزل الله على قوم مصائبه وكوارثه، ليرفع أبصارهم إلى السماء، ويطلعهم على أحكام الغيب وأقدار الخفاء.

بيد أن ما يملكه الإنسان من قدرات وإمكانات لا يمكنه حتى من السيطرة على نفسه، فما باله يكابر ويستطل ولا يذعن لقضاء الله؟!

وسواء كان الإنسان فى حالة فزعه أو حالة رضاه، فهو فى الحالتين محكوم بقضائه، وليس قضاء الله سوى حكم نافذ على الأشياء أراده الإنسان أم لم يرده، والعاقل هنا؛ من يسلمه عقله إلى الرضى بالقضاء: «وعليه أن يتفقد نفسه ويأخذها بالوفاء بما عزمت عليه من إخلاص الأعمال على الرضى والتوكل ومفارقة دناءة الأخلاق»[1]؛ ومن عرف خفى لطف الله رضى بفعله على كل حال[2].

وبعد، فإن مقام الرضا عند الصوفية يُظهرنا على مزية خاصة بأهل السلوك وهى «التسليم المطلق لله» الذى لا يدع العبد يفكر فى شىء غير ما أراده الله له، وهو فرح بما ينزله عليه من خير أو شر، لأنه مستعمل من قبيل الله، ومن وجوه بيان حقيقة[3] الرضا وتصوره فيما يخالف الهوى، أن يبطل إحساس العبد بالألم حتى يجرى عليه المؤلم ولا يحس، وتصيبه جراحه ولا يدرك ألمها، وهو إستغراق المحبة الذى يورث الرضا..

ثانيا: الأحوال:

١ - حال المراقبة:

ويستند عند الصوفية إلى عديد من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيباً﴾[4].

---

(١) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله؛ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ص٣٨١.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٣٤٩.

(٣) المصدر السابق: جـ٤ ص٣٤٧. (٤) سورة الأحزاب: الآية ٥٢.

وقوله تعالى: ﴿مَّا يَلفظُ مِنْ قَولٍ إلاَّ لَدَيْه رَقيبٌ عتيدٌ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿أَلَم يَعْلَمُوا أَنَ اللهَ يَعلَمُ سِرَّهُم وَنَجوَاهُم وأَنَّ اللهَ عَلاَّمُ الغُيُوب﴾[2].

ويستند ـ أيضاً ـ على أحاديث الرسول ﷺ التى وردت وفيها هذا المعنى مثل قوله: «أعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[3].

ومعنى حال المراقبة هو إنصراف قلب العبد عن الخواطر المذمومة لانشغاله بمراقبة الله تعالى بعد أن علم يقيناً أن الله مطلع عليه، فلا يصرف قلبه صارف عن طاعته ومراقبته. ومنه قول الحسن بن على الدامغانى: «عليكم بحفظ السرائر؟ فإنه مطلع على الضمائر» وهو حال الإبتداء فى المراقبة كما نبه إليه الطوسى[4].

غير أن المراقبة حال ينقطع له المريد بعد أن يحاسب نفسه فى كل حركاتها وسكناتها، فلا تبدو منه بوادر النقص والتغافل، ولا ترد عليه شواغل السهو والنسيان، فيصل بذلك إلى الكشف والمشاهدة، وإليه أشار أبو محمد أحمد الجريرى[5] (ت ٣١١هـ) بقوله: «من لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة»[6]. وأطلق الطوسى على هذا الحال بالحال الثانى فى المراقبة.

وأورد عن أحمد بن عطاء قوله: «خيركم من راقب الحق بالحق فى فناء ما دون الحق، وتابع المصطفى ﷺ فى أفعاله وأخلاقه وآدابه»[7].

---

(١) سورة ق: الآية ١٨.

(٢) سورة التوبة: الآية ٧٨.

(٣) الحديث رواه مسلم: كتاب الإيمان ـ تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقى ـ طبع دار إحياء التراث ص ٣٧.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص٨٢.

(٥) أحمد بن محمد الجريرى (ت٣١١هـ) كان من كبار أصحاب الجنيد، وصحب أيضاً سهل ابن عبدالله التسترى، وهو من علماء مشايخ القوم. أقعد بعد الجنيد فى مجلسه، لتمام حاله، وصحة علمه؛ انظر أبو عبدالرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص٢٥٩.

(٦) القشيرى: الرسالة القشيرية، ص ١٨٩.

(٧) السراج الطوسى: اللمع ص٨٣.

ومن أهم ما قيل فى المراقبة قول الجنيد: «من تحقق فى المراقبة خاف على فوت حظه من ربه عز وجل لا غير»(١).

والى هذا المعنى أشار الطوسى فقال: «هذا حال الكبراء من أهل المراقبة: فإنهم يراقبون الله تعالى ويسألونه أن يرعاهم فيها، لأن الله عز وجل قد خص بنجبائه وخاصته بألا يكلهم فى جميع أحوالهم إلى أحد وهو الذى يتولى أمرهم»(٢).

ومن المقارنة بين هذه الأقوال يتضح لنا أن حال المراقبة إنما هو حال على درجات متفاوتة أعظمها درجة «التحقيق» يدل على ذلك قول الجنيد السابق «من تحقق فى المراقبة...»، والتحقيق فى المراقبة مقام عظيم ودرجة سامية.

وهى درجة عظيمة عالية، لأنها الدرجة التى تصل الإنسان بربه فيكون مشغولاً به عمن سواه. ومن الناس من يراقب ربه ليسلم من العقاب أو ليطمع فى الثواب، ومنهم من يراقبه مراقبة لا غفلة فيها ولا سهيان، ولا طمع من ورائها ولا أمانى ولا آمال.. ولكنه ينطق بما أثبت الله فى نفسه من أحكام وأفعال، ويرعى سره بملاحظة الغيب ومراقبة الله فى نفسه، وقول ذو النون المصرى يدل على ذلك: «علامة المراقبة إيثار ما آثر الله تعالى، وتعظيم ما عظم الله تعالى، وتصغير ما صغر الله تعالى»(٣).

والمراقبة إضمار حركة القلب تجاه الله، وإخفاء الأعمال قصداً لوجه الله، وفى هذا يتميز سلوك التحقيق والعرفان عن أسلوب التظاهر والإفتعال.

قال أحمد بن عطاء، لبعض حكماء خرسان ممن قد ولع بالجهل، وقارن التقشف ولازمه: «أو ما علمت أن ما تقارن ببدنك أقذار فى جنب ما تطالع بقلبك، وما تطالعه بقلبك هباء فى جنب ما تراقب فى سرك، فراقب الله تعالى فى سرك وعلانيتك، فإنه خير مما تقارن من عملك وعبادتك»(٤).

---

(١) القشيرى: الرسالة ص١٨٩.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية ص١٩١.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص٨٣ ـ ٨٤.

وفى هذا، نلمح نزعة إعتدال حادة تفصل بين عمل الشكل والمظهر، وإضمار الجوهر والخفاء.. فليس من الطاعة أن تكون متقشفاً تدعى الزهد والتصوف، وأنت فارغ النية من مراقبة الله، خالى القلب من مراعاته وتقواه..تقول بالألفاظ ما لا تصدقه الأعمال، وينطق لسانك بما تخالفه جوارحك، ومن كانت سريرته مريضة باطلة، فكل ما يظهره علانية باطل مريض.

وفى أحيان كثيرة يكون الظاهر دليلاً على خراب الباطن؛ وظواهر الأعمال والأفعال لاتثبت صحتها ولا تستقيم مقاصدها وهى بعيدة عن نية القلب، وصدق الجنان. قال أبو حفص: «إذا جلست للناس، فكن واعظاً لقلبك ولنفسك، ولا يغرّنك اجتماعهم عليك، فإنهم يراقبون ظاهرك، والله يراقب باطنك»[1].

فالصوفية يقيمون فضائل الطريق الصوفى على مراعاة القلب وصيانة الخواطر والضمير، ومن فضائل هذا الطريق أن الباطن لا يطغى على الظاهر، ولا يتعطل الظاهر تذرعاً بإصلاح الباطن، فإصلاح الباطن له جارحته وهى القلب، وإصلاح الظاهر له خاصته وهى العلم والعمل. والصوفية يجمعون بين الإثنين: «أمرنا هذا مبنى على فصلين: وهو أن تلزم نفسك المراقبة لله تعالى، ويكون العلم على ظاهرك قائماً» ذلك ما قاله أحمد الجريرى[2] فوجود العلم يحفظ الظاهر ويضمن سلامة الباطن، والعمل يسوسه العلم، ولولا وجود العلم لكان العمل باطلاً.

وبعد، فإن المراقبة تتضمن فضيلة الجمع بين العلم والعمل. كيما يخلص السر لله ويبلغ العبد درجة التحقيق.

والصوفية يدققون على مراقبة الخواطر عند الغفلات، فأعلى درجات التوبة هى التوبة عند الغفلة،وإنما حدثت الغفلات لسهو الصادقين من أهل الخصوص عن المراقبة. والمراقبة تقتضى القرب.

(١) القشيرى: الرسالة القشيرية ص١٩٢.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية ص١٩١.

٢ - حال القرب:

على آيات كثيرة من القرآن الكريم، ينبنى هذا الحال عند الصوفية: فهم يشيرون إلى قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِن حَبلِ الوَرِيدِ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ منكُمْ وَلَكِنْ لا تُبْصِرُونَ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿كَلاً لا تُطِعهُ وَاسجُد واقتَرِب﴾[4].

وإذا نظرنا إلى حال القرب عند المقربين وجدناه يرتكز على الطاعة التامة ومداومة الذكر فى السر والعلانية حتى يشاهد العبد بقلبه قرب ربه منه، فيقرِّبه الله منه بقدر قربه منه؛ وفى ذلك نقل الغزالى عن الجنيد قوله: «إن الله تعالى يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه، فانظر ماذا يقرب من قلبك»[5].

ويستفاد من هذا، أن القرب ينقسم إلى إثنين: قرب الله تعالى من العباد وهو مما ذكره الله فى كثير من الآيات القرآنية. وقرب العبد من الله تعالى وفيه تعبير عن درجات الوصول.

والمقربون إلى الله على ثلاثة أحوال:

منهم المتقربون إليه بأنواع الطاعات لعلمهم بعلم الله تعالى بهم، وقربه منهم وقدرته عليهم، ومنهم من تحقق بذلك كقول عامر بن عبدالقيس «ما نظرت إلى شىء إلا رأيت الله تعالى أقرب إليه منى»[6].

---

(١) البقرة: الآية ١٨٦.　　(٢) سورة ق: الآية ١٦.

(٣) سورة الواقعة: الآية ٨٥.　　(٤) سورة العلق: الآية ١٠.

(٥) انظر الغزالى: روضة الطالبين وعمدة السالكين ـ القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى ـ مكتبة الجندى ـ تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا (١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م) ص٦٩ وأيضا: السراج الطوسى: اللمع ص٨٤.

(٦) السراج الطوسى: اللمع ص٨٥.

أما الحـال الثالث من أحـوال المقربين، فـهو درجـة حال الكبراء وأهل الـنهايات، ويعبـرون عنه بأن العـبد من شدة اتصـاله بمولاه ووجده بـه، ونزوله فى ساحـات قربه لا يجد طعم اختـلاف الأحكام، بل يكون معه النظر الخفى إليـها، حتى كأنهـا على غيره أو بغيره نازلة.

فهذا غاية من التلقى للأحكام، وإنما يكون السكون إلى الله تعالى، والطمأنينة على قدر القرب من القلب[1].

وكلمـا اخلص العبـد فى الطاعـات أزداد إلى الله تقرباً ولا يزال على هذه الحـال، حتى يجد حلاوة قربه من الله فيتخذ من الطاعة وسيلة تقربه من الله.

إنما القـرب طاعـة صادقـة نقـية، سـئل السـرى السـقطى عن القـرب فقـال: «هو الطاعــة»[2] ويؤكد هذا القول مـا ورد من أن أقرب ما يكون العبـد من ربه فى سجوده. ويرى السـهـروردى أن السـاجد إذا أزيق طـعم السجـود يقـرب، لأنه يسـجـد ويطوى بسجوده بساط الكون ما كان وما يكون، ويسجد على طرف رداء العظمة فيقرب[3].

وفى هذا أكمل غايات العبادة. وقد يتبادر إلى الذهن أن هذا الحال يمر علينا عابراً دون أن نجد فـيه جدارة النظر والوقوف، فـمن أهم ما وجدناه جـديراً بالنظر ووقفنا عنده هو:

أن نوعاً من الربـط المحكم بين الشريعة والحـقيـقة متـحققًـا فى هذا الحال بصـفة خاصة.. بل هو علامة دالة عليه حين تجئ الدلالة قريبة من معناه ومرماه.

وهذا الربط دلالة نظر واعتبار، فلا يتقرب ـ العـبد ـ من الله شبراً واحداً وهو بعيد عن الطاعـات، لا يحثـه على العـمل أمر ولا يزجـره عن الطغـيان نهئ؛ وأول درجـات الطاعة تأدية الفروض، من إمـتثال للأوامر، واجتناب للنواهى، بها يكون العـبد قريباً من الله، ولا قربة له وهو عاجز عن العمل والمجاهدة؛ فاقد لإرادة التنفيذ والتطبيق.

(١) أبوسعيد الخزاز: كتاب الصدق ص١١٩ ـ ١٢٢.

(٢) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٢٧.

(٣) السهروردى: عوارف المعارف ص٤٦٤.

وهذه الفرائض والواجبات والتكاليف هى من أحكام الشـريعة.. وباب الشـريعة الأوحد العمل بهـذا كله بعد العلم به، وحتى يدخل العـبد طريق الحقيـقة لابد من إتباع السنة. «بإتباع السنة ينال المعرفـة، وبأداء الفرائـض ينال القربة، وبالمواظبـة على النوافل ينال المحبة»[1].

ويتفق ذلك مع الحديث القدسى: «ما تقرب عـبدٌ إلى شىء أحب إلىَّ مما أفترضته عليه وما يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصـره الذى يبـصر به، ويده التـى يبطش بها، ورجلـه التى يمشى بـها، وإن سـألنى أعطيته، ولئن استعاذ بى لأعذته»[2].

وإذا بلغ العبد هذه الدرجة بعد إحكام الفـرائض والمواظبة على النوافل، فقد يظن بنفسه الظنون.

وهنا يكون القرب مزلة قدم..

يظن العبد بنفسه الظنون، وتأخذه غرة النفس فلا يثبت على حال يحمد له فينطلق إلى القول بالحلول، ويقول بالإتحاد، أو يقصر فى ذلك فيميل إلى التشبيه الظاهر، لأنه لم يكن من أهل الرسوخ والتمكين، ولكنه يظل على حال الإسراف والتلوين، فتجرى على لسانه بعض الألفاظ التى تلحقـه بطوائف النصارى فى ظنهم «تذرع الناسوت باللاهوت أو إتحاده به» كما قالوا فى عيسى عليه السلام.

وليعلم من لم يكن يعلم أن القرب بالصفة وليس بالمكان.

فاكتـساب العبد للصفـات الحميدة، والتخلق بالأخـلاق الفاضلة التى هى أخلاق الربوبية ومحـامد الصفات الإلهيـة من العلم والبر والإحسان، واللطف، وإفاضـة الخير، والرحمة على الخلق، والنصيحة لهم، وإرشـادهم إلى الحق، ومنعهم من الباطل إلى غير ذلك من مكارم الشريعة.

(١) السهروردى: عوارف المعارف ص٤٦٥.

(٢) الحديث: خرجناه فى الجنيد

فهذا كله يفيد القرب من الله تعالى لا بمعنى القرب بالمكان، ولكن بمعنى القرب بالصفات[1].

وتلك إشارة دقيقة فطن إليها الغزالى، فدفع فى وجه الأخطاء التى انتشرت فى حال الفناء، ونتج عنها ظنون الحلول وتصور الإتحاد فهو لئن كان يؤمن بالقرب وبحال الفناء، وبدرجات الواصلين من مشاهدة وكشف وغير ذلك إلا أنه يحرص حرصاً شديداً على التفرقة بين خصائص العبودية ولوازم البشرية من جهة؛ وبين طبيعة الشخصية الإلهية من جهة أخرى.

٢ - حال المحبة:

قسمنا المحبة إلى قسمين: الأول: المحبة عند الصوفية، وهو ما يفيد علاقتها بالفناء.

والثانى: المحبة فى أدب الصوفية. وفيه بعض الملامح التى تعبر عن الفناء أيضًا. وقد يطول معنا حال المحبة بعض الشيء، ولكنه لا يخلو من فائدة فهو وثيق الصلة بالفناء من حيث أن المحبة لله هى الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات على حد تعبير الغزالى[2].

ولما كانت كذلك فقد صار الفناء قريناً لها ورفيقاً فى رحلتها مع السائرين.

أولاً: المحبة عند الصوفية:

المحبة ملؤها الشرف والإخلاص، وأصلها من الآيات القرآنية قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِى اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[3].

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٣٠٧ ـ ٣٠٦. وراجع كتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ـ تصدير د. عاطف العراقى ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م ـ ص١٤٥ وما بعدها.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٢٩٤.

(٣) سورة المائدة: الآية ٥٤.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُم تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبكُمُ اللهُ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿يُحِبُّونَهُم كَحُبِّ اللهِ، وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لله﴾[2].

وأصلها من الأحاديث الشريفة يستند إلى قول النبى ﷺ: «إن الله إذا أحب عبداً دعا جبريل فقال: إنى أحب فلاناً فأحبه. قال: فيحبه جبريل ثم ينادى فى السماء. فيقول: إن الله يحب فلاناً فأحبوه فيحبه أهل السماء ثم يوضع له القبول فى الأرض. وإذا أبغض الله عبداً دعا جبريل فيقول: إنى أبغض فلاناً، فأبغضه قال: فيبغضه جبريل ثم ينادى فى أهل السماء إن الله يبغض فلاناً فابغضوه.

قال: فيبغضونه ثم توضع له البغضاء فى الأرض»[3].

ومعنى حال المحبة: إدمان النظر إلى أنعم الله ووجوب الشكر عليها.

وكلام الصوفية فى حال المحبة فوق أن يحصى، وليس غرضنا منه ذلك الحصر والإستقصاء، ولكن سوف نعمد إلى شرح حال المحبة، ونكشف عما أنطوى وراءه من روابط الشعور، ونفحات الروح، وصفاء الدخائل والوجدان. فقد انبعث الحب فى قلوبهم فأنشأوا فيه مختلف المقالات والأشعار.

ومن معانى المحبة الخالصة إيثار المحبوب، وهو يرتبط بالإيمان، وقد قال بعض العارفين: «إذا كان الإيمان فى ظاهر القلب يعنى على الفؤاد، كان المؤمن يحب الله حباً متوسطاً، فإذا دخل الإيمان باطن القلب فكان فى سويدائه أحبه الحب البالغ،ومحبة ذلك أن ينظر، فإن كان يؤثر الله على جميع هواه ويغلب محبته على هوى العبد حتى تصير محبة الله هى محبة العبد من كل شىء، فهو محب لله حقاً كما أنه مؤمن به حقاً... فأدل علامات المحبة الإيثار للمحبوب على ذخائر القلوب»[4].

---

(١) سورة آل عمران: آية ٣١.

(٢) سورة البقرة: ١٦٥.

(٣) الحديث رواه مسلم: كتاب البر والصلة والأدب ـ باب إذا أحب الله عبداً حببه إلى عباده ـ صحيح مسلم ـ طبعه دار إحياء التراث، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى ص٢٠٣٠ حديث رقم ٢٦٣٧.

(٤) أبو طالب المكى: قوت القلوب جـ٢ ص٥١.

والمحبون من أهل المحبة على ثلاثة أحوال:

١ ـ محبة العامة ويتولد ذلك من إحسان الله تعالى إليهم، وعطفه عليهم وشرط هذا الحال صفاء الود مع دوام الذكر[1] وإليه أشار أبو طالب المكى فقال فى القوت: «من علامات المحبة كثرة ذكر الحبيب، وهو دليل محبة المولى لعبده، وهو من أفضل مننه على خلقه، وفى الخبر أن لله تعالى فى كل يوم صدقة يمن بها على خلقه، وما تصدق على عبد بصدقه أفضل من أن يلمهه ذكره، والذكر مقتضى المحبة[2].

٢ ـ يتولد هذا الحال من نظر القلب إلى غناء الله وجلاله وعظمته، وعلمه وقدرته، وهو حب الصادقين والمتحققين، وشرط هذا الحال فى المحبة: «هتك الأستار، وكشف الأسرار كما حكى عن أبى الحسين النورى (ت٢٩٥)، ومحو الإرادات، واحتراق جميع الصفات والحاجات ـ كما قال إبراهيم الخواص (ت٢٩١هـ)[3]. وإليه أشار المكى فقال عن محبة المقربين إنما تكون عن مشاهدة معانى الصفات، وبعد معرفة أخلاق الذات»[4]. فمحبة المتحققين، استهلاك فى لذة، لأنها نار فى القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب»[5].

٣ ـ وهو محبة الصديقين والعارفين.. تولدت من نظرهم ومعرفتهم بتقديم حب الله تعالى بلا علة، فكذلك أحبوه بلا علة أى دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب. وإلى ذلك أجاب ذو النون المصرى لما سئل عن المحبة الصافية التى لا كدورة فيها فقال: «حب الله الصافى الذى لا كدورة

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٨٦.

(٢) أبوطالب المكى: قوت القلوب جـ٢ ص٥١.

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص٨٧.

(٤) أبوطالب المكى: قوت القلوب جـ٢ ص ٥٢.

(٥) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٣٢٧.

فـيه هو: سـقوط المحبة عن القلب والجـوارح، حتى لا يكون فـيهـا المحبـة، وتكون الأشياء بالله ولله، فذلك المحب لله»[1].

وهذا أعلى ما يتـصوره المحبون؛ الفناء فى المحـبة الذى أشار إليه الجنيـد بقوله إن المحب إذا ذكر حـبيبـه حرم منه، فنهاية المحـبة عند هيجـان الربوبية، وتحريك المحـبة كله أمره، وهـو أيضاً مـا قاله أبو الحـسين النورى: «إذا أحببت فى سبب فـحبك السـبب لا المسبب. والمحبة محبة المحبة والإنكار من المحبة»[2].

ومن الواضح أن المحبـة أطوار ودرجات وأعلاها الفناء فى المحـبة: انقطاع المحب إلى الله انقطاعاً تاماً يصرفه عن دونه، وأن قلباً قد أمتلى بحب الله تعالى، لا يسع أحداً من المخلوقين، إنهـا لذة فى المخلوق، واستهلاك فى الخالق، ومما روى عـن داود عليه السلام أن الله أوحي إليه: يا داود إنى حـرمت على القلوب أن يدخلها حبى وحب غيرى مـعاً. ويرى المكى أن هذا النوع من المحـبة لا يطلب فـيه العـبد خـدمة سـواه، وأن يجتـمع فى محبـته هـمه وهواه، ولا يهـوى إلا ما فـيـه رضى المولى ولا يقـضى عليه مـولاه إلا بما يهواه[3].

وذلك مما تقتضيه الإرادة المخلصة لله، والضميـر الصالح لإستقبال الإرادة الإلهية. يقول الجنيد: «فأخلص الإرادة لله تعالى. ما تحب منها تحصين سرك من العلل المانعة منها، وأصلح الضـمير بـاجماعـه لما يحب لهـا، فإن الحكمـة لمن اشملت عليـه فيها الرغـبة، واستـولت على خالص سره المحـبة، أشد عطفـاً وحنيناً وميـلاً من الأم الشفيـقة، والأب الرفيق»[4].

---

(1) السراج الطوسى: اللمع ص٨٨ وأيضاً الكلاباذى: التعرف ص١٣٠.

(2) أبو القاسم الجنيد: السرفى أنفاس الصوفية ـ مـخطوط بمعهد المخطوطات العربية ـ رقم ٩٥، تصوف غير مفهرس ٢١لوحة ١٣ش، ١٣ى.

(3) أبو طالـب المكى: قـوت القلـوب جـ٢ ص٥٦، ٥٧، وأنظر كـذلك: الكـلاباذى: التـعـرف ص٣١، والقشيرى: الرسالة القشيرية ص٣٢٧.

(4) أبو القاسم الجنـيد: رسالة الجنيـد إلى عمرو بن عـثمان المكى ضـمن مخطوط رسـائل فى التوحيـد لوحة ٣٩ش.

فى هذا النص نرى الجنيد يقرن الحكمة بمن استولت على خالص سره المحبة، ولا يكون صاحبها كذلك إلا إذا خلصت الإرادة لله. بل لا تبقى هناك إرادة بعد رسوخ المحبة والمعرفة بجانب إرادة الله، وذلك ما يصدق فى حال الفناء فى المحبة: حال أقل ما يحصل فيه أن صاحبه محب عاشق ولهان.

ويروى أن مسألة المحبة جرت بمكة أيام الموسم فتكلّم فيها الشيوخ،وكان الجنيد أصغرهم سناً، فقالوا: هات ما عندك يا عراقى:

فأطرق رأسه ودمعت عيناه ثم قال:

كيف أصف عبداً ذاهباً عن نفسه؛ متصلاً بذكر ربه، قائماً بأداء حقوقه، ناظراً إليه بعين قلبه، قد أحرق قلبه نار هيبته، وصفا شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فمن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله؟ وهو بالله ولله ومع الله.

فقالوا: ما على هذا مزيد يا تاج العارفين[1].

والروايات الواردة عن الجنيد وخاله السرى السقطى فى معنى المحبة كثيرة وهى تفيد معنى التجرد لله والفناء فيه. ومما نقله الغزالى عن الجنيد فى ذلك قوله: سألت سرياً السقطى هل يجد المحب ألم البلاء؟ قال: لا، قلت وإن ضُرب بالسيف! قال: نعم وإن ضرب بالسيف سبعين ضربة ـ ضربة على ضربة»[2].

وحكى عن الجنيد أيضاً أنه قال: مرض أستاذنا السرى رحمه الله فلم نعرف لعلّته دواء ولا عرفنا لها سبباً، فوصف لنا طبيب حاذق؛ فأخذ قارورة مائه فنظر إليها الطبيب وجعل ينظر إليه ملياً ثم قال لى: أراه بول عاشق!!

---

(١) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص٥١٠ وأنظر كذلك د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ١ ص٢١٣. وانظر كذلك: الرسالة القشيرية ٣٢٧.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٣٤٨ وانظر كذلك د. كمال جعفر: مقدمة تحقيقه اصطلاحات الصوفية للقاشانى ص٥.

قال الجنيد: فصعقت وغشى على ووقعت القارورة من يدى، ثم رجعت إلى السرى فأخبرته، فتبسم وقال: قاتله الله ما أبصره! قلت: يا أستاذ أوتبين المحبة فى البول! قال: نعم.

وقد قال السرى مرة: لو شئت أقول: ما أيبس جلدى على عظمى ولا سل جسمى إلا حبه! ثم غشى عليه. وتدل الغشية على أنه أفصح فى غلبة الوجد كما يذكر الغزالى(١).

هذه الروايات تطلعنا على شىء هام يتضح به الجانب السلوكى العملى الذى يخضع للتجربة ولا يخضع لمجال التنظير والتفسير، فهذه الروايات إن دلت على شىء، فإنما تدل على فراغ القلب فى المحبة من حب السوى، وهو مما لا يطيقه المفسرون وقد ينكرونه ويستغربون ذكره، ولكن المستغرب حقاً أن هذا الجانب التنظيرى التفسيرى لا يرتبط بشىء قدر ما يترابط بحالات عامة وظواهر مشتركة. ومن ثم فلا يأتى حكمه على هذه الأمور الروحية الخاصة إلا مصحوباً بالأخطاء والتشويهات فى كثير من الأحيان.

وقد عبر الصوفية من واقع تجاربهم الخاصة وممارساتهم الذوقية عن قلق المحبة المؤدِّى إلى الفناء، وما أجابت به رابعة العدوية (ت١٨١هـ) عندما سألها الثورى: ما حقيقة إيمانك؟ فقالت: «ما عبدت الله خوفاً من الله فأكون كالأمة السوء، إن خافت عملت، ولا حباً للجنة فأكون كالأمة السوء إن أعطيت عملت، ولكن عبدته حباً له وشوقاً إليه»(٢). وقالت فى المحبة: محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه»(٣).

أقول: ما أجابت به رابعة العدوية يمثل التصوف أصدق تمثيل. ويمثل التجربة الذوقية والروحية التى ينفرد بها التصوف عن سائر مظاهر الفكر الإنسانى بعامة

---

(١) الغزالى: الأحياء جـ٤ ص٣٣٨.

(٢) أبو طالب المكى: قوت القلوب جـ٢ ص٥٧، والغزالى: الاحياء جـ٤ ص٣١٠.

(٣) السهروردى: عوارف المعارف، ص٤٥٧.

والإسلامى بخاصة[1]؛ يمثل الزهد والعزوف عن حياة الترف والنعيم والالتجاء إلى رحاب الحب الإلهى.

وبهذا تكون المحبة فى الآداب الصوفية ـ فيما يقول الشيخ زكريا الأنصارى الهروى (ت ٤٨١هـ) ـ هى سمة الطائفة، وعنوان الطريقة، ومقعد النسبة.. وهى تعلق القلب بين الهمة والأنس فى البذل والمنع، وهى أول أردية الفناء، والعتبة التى ينحدر منها على منازل المحو، وهى آخر منزل يلقى فيه مقدمة العامة مسافة الخاصة، وما دونها أعراض لأغراض.

وتلق المحبة المؤدى إلى الفناء عند الهروى يتمثل فى أن هؤلاء المشتاقين الصادقين فى قلقهم ومحبتهم وشوقهم، ملهوفون إلى الفناء المحض سعياً وراء الشهود. فلا يزال الفناء فى المحبة حاكماً على صاحبه ممسكاً به، حتى يهلكه فى المحبوب، فلا يستطيع أن يحكم عليه، ويعين له غاية إذ لا نهاية له، حتى يفنيه بالكلية. ولابد للمحب الذى سيصير مراداً بعد أن كان مريداً، ومحبوباً بعد أن كان محباً، أن يتدرج من حال الوجد، إلى الدهش، إلى الهيمان، إلى الفرق، إلى الغيبة، حتى باب التمكين؛ لابساً ـ على حد تعبيره ـ نور الوجود بالبقاء، لأن شهود الجمع لا يكون إلا بالفناء المحض الذى هو الفقر المطلق[2].

والهروى هنا يتفق تماما مع الجنيد فى وصفه لمراحل الفناء والعبور بالعبد من الفناء إلى البقاء ـ كما سنجد ذلك عند الجنيد ـ وهو الإرتداد مرة أخرى بعد الفناء إلى البقاء.

وليس الهروى بجديد فى وصفه لهذه النقطة ولكن سبقه الجنيد إلى تصحيح أخطاء الفناء الشائعة كما سنرى ذلك فى موضعه.

---

(١) د. أحمد صبحى: التصوف إيجابياته وسلبياته الصفحات، ص٢٣، ٢٤، ٧٢.

(٢) الأنصارى الهروى: منازل السائرين إلى رب العالمين ـ دراسة وتحليل وتحقيق د. عبدالقادر محمود، ضمن دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ط. دار الفكر العربى ـ القاهرة ـ سنة ١٩٧٨، ص٣٠٧ ـ ٣٠٨.

وقبل أن نختم هذا القسم نود أن نشير إلى أن للمحبة علامات ودلائل ـ كما جاء فى القوت والإحياء[1] ـ كحب كلام الحبيب وتكريره على الأسماع والقلوب، وتقديم أمور الآخرة من كل ما يقرب من الحبيب على أمور الدنيا من كل ما تهوى النفس، والمبادرة بأوامر الحبيب وبواديه. ومنها المجاهدة فى طريق المحبوب بالمال والنفس ليقرب منه، ومن فرائضها وفضائلها موافقة الحبيب فيما أحب حباً لله.. إذ ليس كل من عمل بطاعة الله حبيباً لله.

ولكن كل ما أجتنب ما نهاه عنه صار حبيبًا.. لأن المحبة تستبين بترك المخالفة ولا تبين بكثرة الأعمال كما قال أعمال البر يعملها البر والفاجر، والمعاصى لا يتركها إلا صديق.

فالمحبة عند الصوفية تعبير دقيق عن حال الفناء.

ثانياً: المحبة فى أدب الصوفية:

يجتمع فى حال المحبة مفهوم الأدب بمعناه العام، ومفهومه بمعناه الخاص، وقد تغنى الصوفية بالحب ووجدوا فيه بلسمهم الشافى، وعدوه شفاء لغلّتهم وديدن مسلكهم، وذهبوا بالحب إلى أبعد المعانى وأسمى المآرب، فوصلهم بالله حتى ذابوا فيه، فأخرجوا أقوالهم وأشعارهم تحت ستار الرمز والإشارة كما قال ابن الفارض (ت٦٣٢هـ) وهو يصف المعرفة التى أسبغها الله على عباده الأولياء ويشبهها بالخمر:

شربنا على ذكر الحبيب، مدامة سكرنا بها، من قبل أن يخلق الكرم

لها البدر كأس، وهى شمس يديرها هلال، وكم يبدو إذا مزجت نجم

ولولا شذاها ما اهتديت لحانها ولولا سناها ماتصورها الوهم

ولم يبق منها الدهر غير حشاشة كأن خفاها، فى صدور النهى، كتم[2]

---

(١) أبو طالب المكى: قوت القلوب جـ٢ ص٥٠، ٥٣، ٥٤ وأيضاً: الغزالى. الإحياء جـ٤ ص٣١٥، ٣١٩ ، الأسباب المقوية لحب الله تعالى.

(٢) عمر بن الفارض: ديوان ابن الفارض ـ حققه وشرحه وقدم له/ فوزى عطوى ـ دار صعب ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٨٠م ص١٧٩.

إلى أن يقول[1]:

يقولون لى: «صفها، فأنت بوصفها خبير» أجل! عندى بأوصافها علم
صــفاء ولا ماء، ولطف ولا هوا ونــور ولا نار، وروح ولا جـسم
تقــدم كل الكــائنات حديثــها قديــماً، ولا شكل هناك ولا رسم
وقامــت بها الأشــياء، ثمَّ لحكمة بها احتـجبت عن كل من لا له فهم

ويقول - أيضاً - فى قصيدة أحاديث الحبيب:

أدر ذكـر من أهــوى، ولو بملام فإن أحــاديث الحبيــب مدامى
ليشـهد سمعى من أحب وإن نأى بطيـــف مــلام، لابطــيف منام

ويقول:

وفيها حـلالى، بعد نسكى، تهتكى وخــلع عــذارى، وارتكاب آثامى
أصلى، فأشدوا، حين أتلو بذكرها وأطرب فى المحــراب، وهى أمامى
بالحج، إن أحرمـت، لبيت باسمها وعنــها أرى الإمســاك فطر صيامى

ثم يغيب حاله فيقول:

يشفُّ عن الإسرار جسمى من الضنى فيغــدو بها، معنى، نحول عظامى
طريــح جــوى حب، جريح جوانح قريــح جــفون، بالدوام دوامـى

إلى أن يقول[2]:

بمن أهتدى فى الحب لو رمت سلوة وبى يقتــدى، فى الحب، كل إمام
وفى كل عضـــو فىَّ كل صبابة إليــها وشــوق جاذب بزمامى

وللصوفـية فى الحب أشعـار تدل على تقدمهم فى مـواهب التعبيـر الأدبى، سواء كان منظوماً أو منثـوراً... يضاهون به فحول الشعراء والكاتبين، ويقارعون أبطال النظم وقواد البيان.

---

(١) ديوان ابن الفارض: ص١٨١ .

(٢) ديوان ابن الفارض: ص١٨٤ من قصيدة أحاديث الحبيب.

ويهمنا أن نذكر طرفًا من أشعارهم حتى نبرز المعنى الإبداعى الذى تفرد به الصوفية فى هذا المجال، فقد وجدنا عندهم من ملكات الخيال والتصوير والإبداع ما يلقى الضوء على صدق الإقتدار الأدبى وبلاغة الوصف والتعبير. وهى بلاغة داخلية تدعو إلى تغيير النفس وتحويل دفة الحياة، لأنها البلاغة التى تخاطب الداخل وتتوجَّه إلى الأعماق، ومما يدلنا على صدق الإقتدار الأدبى وبلاغة الإشارة الباطنية، أن القشيرى قدَّم لنا فى كتابه «نحو القلوب» أسلوباً من هذا الطراز الفنى الخاص، وذلك حين قال: «الناس مختلفون فى المقاصد؛ فواحد تقويم لسانه مبلغ علمه، وواحد تقويم جنانه أكثر همَّه؛ فالأول صاحب عبارة، والثانى صاحب إشارة».. إنما هى إشارة تدفع إلى التغيير بفقه العبارة؛ وكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة؛ كما أُثِر عن النِّفرى.

وللأدباء والشعراء فى مجال النظم والبيان آفاق واسعة رحبة من المعانى الصادقة؛ ولكن الصوفية ـ وحدهم ـ هم الذين تفردوا بصدق المناجاة من وصف ونظم ودلالة وطريق... نظم السهروردى قصيدة كأنه خطها بدمائه فصارت بياناً على الأدب الراقى، الذوق المتفردٍ بحسن النظم، ونقاء الوجدان. قال:

أبداً تحن إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم وإلى لذيذ لقائكم ترتاح
وا رحمتا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح
ياصاح ليس على المحب ملامة إن لاح فى أفق الوصال صباح
سمحوا بأنفسهم وما بخلوا بها لما دروا أن السماح رباح
ودعاهم داعى الحقائق دعوة فغدوابها مستأنسين وراحوا
ركبوا على سنن الوفاء، ودموعهم بحر، وحادى شوقهم ملاَّح
والله ما طلبوا الوقوف ببابه حتى دعوا وأتاهم المفتاح
لايطربون لغير ذكر حبيبهم أبداً فكل زمانهم أفراح

حضروا فغابوا عن شهود ذواتهم   وتهتَّـــــكوا لما رأوه وصـــاحوا

أفـــناهم عنهم وقد كشفت لهم   حجـــب البقاء فتلاشت الأرواح

فتشبـــهوا إن لم تكونوا مثلهم   إن التشـــــــبُّه بالكرام فلاح(١)

هذه القصيدة دلالة أدب ووصف ونظم، ودلالة طريق وسلوك ومذهب.. لاحظ قوله: «بالسر إن باحوا تباح دماؤهم»، ففيه إشارة إلى الإعتقاد الباطنى وعدم إفشاءه أو البوح به.

ويرى الدكتور محمد على أبو ريان أن المراد بالسر اعتقاد السهروردى الباطنى فى الإمامة حيث كان العصر عصر اضطهاد للباطنية، وهو قد باح بالسر، أى بحقيقة الإمامة، ولذلك قتل. وهو يتابع بهذا الرأى المستشرق فون كريمر(٢).

ولكن الراجح عندنا أن المقصود بالسر هو الذى حذر منه جميع الصوفية من أن إفشاء سر الربوبية كفر، وهو الحالة التى تعترى العاشق من الوله والهيجان، فيهتك بها حرمة الباطن وحرمة الأسرار، يدل على ذلك قول السهروردى نفسه «وكذا دماء العاشقين تباح». ففيه إشارة إلى أن إفشاء سر العاشق معناه إباحة دمه.

والحب أكبر دليل على إرتفاع الخاصة الذوقية، ونضوج ملكة الشعور، فالذى يعرف الحب يعرفه بالشعور والإحساس، ثم يترقى فى مراقى الوصف بصيغ مختلفة ومعانى متزاحمة ليصور ما فاضت به نفسه، فينقله الحب من عالم الحس والشعور إلى عالم المثل والروحانيات(٣).

---

(١) د. محمد على أبو ريان:أصول الفلسفة الإشراقية ص٣١، وانظر كذلك: الدكتور زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ٢ ص١٩٦.

(٢) د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص٣١، ٢٧.

(٣) ويمكن أن نجد مثالاً لذلك بعض الشعراء العذريين وشعراء النسيب من القدماء، يقول الأستاذ عباس العقاد: «الهوى العذرى كما شاع على ألسنة واصفيه هوى بعيد من الجسد ونزعاته، باق ما بقيت الحياة، ثم هو لا يزال قانعاً على مدى الحياة، بالنظر والحديث والمناجاة، وقد يتورع عن الملامسة والتقبيل كأنه صلة قائمة بين روحين لايتمثل لهما جثمان». أنظر عباس محمود العقاد: جميل بثينة ـ دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة د.ت، ص٥٠.

وهو فى هذه الحالة يمثل الحب فى فلسفته الروحية. كذلك فعل الصوفية عندما صوروا فيض الحب الإلهى فى لغة رمزية خاصة.

ومن المحبين من تنفضه الروح نفضاً، وتضمه نفحاتها ضمات شديدة، ثم ترسله إلى عالمه الأرضى، فلا يجد تصويرا يصور به شعوره سوى أن يتمثل له من الواقع المحسوس صوراً من الوصف وأشكالاً من التمثيل، فيجرى عليها إختبار المعانى، لعلها تقرب الإدراك، وتوحى بما يريد. على نحو ما فعل ابن الفاوض، ومحيى الدين ابن عربى فى بعض قصائده، وغيرهم من شعراء الرمز عند الصوفية.. وقد يفهم من مراده «أنه يقصد هذه الصور والأشكال بعينها. وليس مراده ذلك. خذ على هذا مثالاً ما قاله محيى الدين ابن عربى:

إنى عجبت لصب من محاسنه   تختال ما بين أزهار وبستان

فقلت لا تعجبى ممن ترين فقد   أبصرت نفسك فى مرآة انسان

ويعنى بذلك أن الحضرة الإلهية تعجبت لصب عاشق مائل إليها بالمحبة، ويعنى بالأزهار الخلق، والبستان المقام الجامع وهى ذات الحضرة الإلهية؛ ووصفه بالخيلاء مناسبة لقولها عجبت، وهو يعبر به أيضًا عن روح مذهب وحدة الوجود، فلما قال لا تعجبى مما ترين.. يريد أنه كالمرآة بالنسبة لها، وأن ما تخلّق به من الأخلاق هى نفسها أخلاق الحضرة الإلهية، فيطلب منها أن لا تتعجب منه لأنها أبصرت نفسها ولكن فى إنسانياته المقابلة لهذا التجلى فهى له كالبستان. وهذا مقام رؤية الحق فى الخلق، وعند بعضهم مقام رؤية الحق فى الخلق أعلى من مقام رؤية الخلق فى الحق[1].

وعندما يقول أيضا:

ذبتُ إشتياقًا ووجداً فى محبتكم   فآه من طول شوقى آه من كمدى

يدى وضعت على قلبى مخافة أن   ينشق صدرى لمّا خاننى جلدى

(١) محيى الدين بن عربى: ترجمان الأشواق، طبعة المطبعة الأنسية، بيروت، سنة ١٣١٢هـ وأيضاً: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ص٣٤ ـ ٣٥.

مازال يرفعها طوراً ويخفضها حتى وضعت يدى الأخرى تشدُّ يدى

فهو يتحدث بطرافة من الرمز والخيال(١).

وقوله كذلك وهو يشير إلى مقام الكتمان(٢):

كلما ضننت تباريح الهوى فضح الدمع الجوى والأرقا

يريد أنه لا يقدر أن يملك نفسه أمام وجده فلا تلبث الدموع إلا أن تظهر الإفشاء والبوح بانسكابها من الجوى والأرق. والوجد أبلغ فى المحبة من الكتمان، فإن صاحب الكتمان له سلطان على الحب؛ والبائح يغلب عليه سلطان الحب فهو أعشق، ومنه قول القائل:

باح مجنون عامر بهواه وكتمت الهوى فَمُتُّ بوجدى

ومنه قول ابن عربى أيضا:

مازلت أجرع دمعتى من غُلَّتى أخفى الهوى عن عاذلى وأصون

وحالة الستر والكتمان هامة فى المحبة والفناء لما يجرى على ألسنة المحبين فى حال الذكر والفناء من الألفاظ التى لا تنبغى بجلاله الأقدس من باب وما قدروا الله حق قدره(٣).

والشعر أصيل فى طبائع الصوفية إذا نحن رددناه إلى الحكمة التى تستقبل الهداية الإلهية، بل هو أصيل، لأن الصوفى يتلقى الحكمة الإلهية بنفس صافية متسعة راقية وينقلها بصورة جميلة إلى دنيا الواقع.

ولكن بعض الشعراء يدفعهم الخيال المشوب إلى استحضار الصور الجميلة وهم مغرقون فى ظلام المادة وكثافة المحسوس.

---

(١) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ٢ ص١٣٢.

(٢) ابن عربى: ترجمان الأشواق: ص٥٧ وص ٤٧.

(٣) ابن عربى: ترجمان الأشواق، ص٤٧.

ونحن واجدون فى الشعر الصوفى لوناً من التصريح المباشر بالحب، يتضمن مقاصد الطريق، وغايات السلوك، وخصائص السالكين.

وفى معرض قول أبى يزيد البسطامى: «إن الله شرابًا يسقيه فى الليل قلوب أحبائه، فإذا شربوه طارت قلوبهم فى الملكوت الأعلى حباً لله تعالى، وشوقًا إليه أنشد يقول[1]:

غَرستُ الحبَّ غرساً فى فؤادى ... فلا أسلو، إلى يوم التنادى

جرحت القلب منى باتصال ... فشوق زائد والحب بادى

سقانى شربة أحيا فؤادى ... بكأس الحب من بحر الوداد

فلولا الله يحفظ عارفيه ... لهام العارفون بكل وادى

أو قول بعضهم[2]:

كانت لقلبى أهواء مفَرَّقة ... فاستجمعت مذ رأتك العين أهوائى

فصار يحسدنى مَنْ كنتُ أحسده ... وصرت مولى الورى مذ صرت مولائى

تركت للناس دنياهم ودينهم ... شغلاً بذكرك يا دينى ودنيائى

والحب عند الصوفية، أدب تتأدب به النفوس، وتتهذب به الطوايا والطباع.. إن نفساً هيئها الله لحبه بهذا القدر، لابد أن تكون نفساً أعدها لهداية المنهج، وحكمة الفيض والمكاشفة. فإذا أتاحت لها فرصة الاتصال بالله كانت من النفوس التى منحت هبة «الفناء».

غير أن النفس التى تحب وتعشق هى نفس تنفرج للإدراك، وتنبسط للتفكير،

(١) ابن الجوزى: مرآة الزمان، نشر وتحقيق د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت، الطبعة الثالثة ١٩٧٨، ص٢١٠.

(٢) الغزالى: الاحياء جـ٤ ص٣١١ ولنذكر أن الأبيات لم ينسبها الغزالى لأحد، وهى لرابعة العدوية، والدليل أن أبا طالب المكى سوف يشرحها كما سنذكر بعد قليل.

ونفس الصوفى فى الحب، مقياس بالغ على عظم الفكر ودقيق الإحساس، لأنه صاحب النفس التى تمتزج فيها الرقة والشفافية مع عمق الفكرة، مما يؤدى به ذلك إلى وصف العلاقة بينه وبين الذات الإلهية فى صورة أدبية منقطعة النظير: صورة تسمو بالأدب، وترفع من مقدراته وموازنيه، وتضعه فى موضعه الحقيقى.

وخليق بالأديب أن يخاطب النفوس والأرواح، لاسيما وأنه يتحرك من دوافع النفوس وبواعث القلوب والأرواح؛ أثر عن رابعة العدوية قولها فى المحبة.

أحبك حبين: حب الهوى وحبـاً لأنك أهل لذاكا

فأما الذى هو حب الهوى فشغلى بذكرك عمن سواك

وأما الذى أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراك

فلا الحمد فى ذا ولاذ اك لى ولكن الحمد فى ذا وذاك

وهى أبيات - من ألفها إلى يائها - مليئة بعمق الفكر وإثراء الحكمة والمعرفة، وكلها دلالة ذوق خالص وبيان صرف.

ولكن الناظر إلى هذه الأبيات يخيل إليه أنها مفهومة لا رمز فيها ولا ستر تحتها؛ فهى لا تحتاج إلى كثرة تفسير أو تحليل، أما أهل الذوق المتأملون يجدون فيها صورة راقية من وحى الروح وهبة من هبات الإدراك الدال على جلال النظم والبيان.

فقد أشارت رضى الله عنها إلى أن محبة العبد على قسمين:

الأول: ناشىء عن شهود الإحسان.. وهو الذى يتعلق بإحسانات الله تعالى إلى العبد، فيتولد عنه حب العبد لله.

والثانى: ناشىء عن شهود الجمال.. فإن العبد إذا كشف الحجاب عن قلبه، وزالت عنه الموانع والقواطع رأى جمال الحق وكماله، وأشرقت أنوار الحضرة وسناها على قلبه، والجمال محبوب بالطبع، فتنعقد المحبة بينه وبين مولاه(١).

(١) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص٥٠٤.

وقد شرح أبو طالب المكى هذه الأبيات حتى يبسط أمام العقول المنكرة قوة الذوق وبلاغة البيان، إذ لا ذوق هناك ولا بيان لعقل حرمته الأقدار نعمة التسليم وسعادة الإقرار. فقال فى القوت: «.. إنى رأيتك فأحببتك عن مشاهدة عين اليقين لا عن خبر وسمع تصديق من طريق النعم والإحسان؛ فتختلف محبتى إذا تغيرت الأفعال لإختلاف ذلك علىَّ، ولكن محبتى من طريق البيان فقربتُ منك، وهربتُ إليك، واشتغلتُ بك، وانقطعتُ عمن سواك.

وقد كانت لى قبل ذلك أهواء متفرّقة، فلما رأيتك أجتمعت كلها فصرت أنت كلّية القلب وجملة المحبة فأنسيتنى ما سواك، ثم إنى مع ذلك لا أستحق على هذا الحب ولا استأهل أن أنظر إليك فى الآخرة على الكشف والعيان فى محل الرضوان، لأن حبى لك لا يوجب عليك جزاء عليه، بل يوجب علىَّ فى كل شىء لك كل الجزاء مما لا أطيقه، ولا أقوم بحقك فيه أبداً، إذ كنت قد أحببتك فلزمنى خوف التقصير ووجب علىَّ الحياء من قلة الوفاء، فتفضلت على بفضل كرمك، وما أنت له أهل من تفضلك، فأريتنى وجهك عندك آخراً كما أريتنه اليوم عندي أولاً، فلك الحمد على ما تفضّلت به فى ذا عندى فى الدنيا، ولك الحمد على ما تفضّلت به فى ذاك عندك فى الآخرة، ولا حمد لى فى ذا ههنا ولا حمد لى فى ذاك هناك، إذ كنت إنما وصلت إليهما بك، فأنت المحمود فيهما لأنك وصلتنى بهما»(١).

ثم يقول: وهذا الذى فسرناه هو وجد المحبين المحققين ظناً بقولها، إذ كان لها فى المحبة قدم صدق. والمعنى أن وجد المحبين لا يفسر إلا على الظن والإحتمال. والله وحده يعلم قلوب أحبائه ـ يدلنا على ذلك الصلة الخاصة المخصوصة بين العبد وربه. ويدلنا ـ أيضاً ـ على أن المتصوف بين حالين: إمّا متضرع خاشع يخشى الله ويرهب قدرته، وهكذا كان الزهاد الأول، وإمّا محب فان فى جمال الله وجلاله. والحب الإلهى خطوة فى سبيل الفناء، ذلك ما عبرت عنه رابعة العدوية عندما قالت بأنها شغلت عن نفسها بحب الله(٢).

(١) أبو طالب المكى: قوت القلوب جـ٢ ص٥٧، ٥٨.

(٢) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢٢ ص١٤٠.

وهنا يجب التفرقة بين نوعين من الحب.

حبُ أول لله، وحب آخر للمخلوقين.

فأما حب العبد لله فهو حالة يجدها من قلبه تلطف عن العبارة، وقد تحمله تلك الحالة على تعظيمه، وإيثار رضاه، وقلة الصبر عنه والإهتياج إليه، وعدم القرار من دونه، ووجود الإستئناس بدوام ذكره له بقلبه. وهذه الحالة هى الخطوة الصادقة فى سبيل الفناء. مع الوضع فى الاعتبار أنها لا تتضمن ميلاً. وأولى للمحب أن يوصف بالإستهلاك فى المحبوب من أن يوصف «بالميل»، لأن حقيقة الله الصمدية مقدسة عن اللحوق والدرك والإحاطة.

ومحبته ـ سبحانه وتعالى ـ سابقة للأسباب عن كلمته الحسنى، قديمة قبل الحادثات عن عنايته العليا لا تتغير ولا تنقلب أبداً[1].

وأما محبة المخلوقين، فهى: «تكون حادثة لأحد سبع معان؛ لطبع أوجنس أو لنفع أو لوصف، أو لهوى، أو لرحم ماسة أو لتقرب بذلك إلى الله، فهذه حدود الشىء الذى يشبه الشىء، والله يتعالى عن جميع ذلك، لا يوصف بشىء منه إذ ليس كمثله شىء فى كل شىء؛ ولأن هذه الأسباب محدثة فى الخلق لمعان حادثة ومتولدة من المحبين لأسباب عليهم داخلة، وقد تتغير الأوقات وتتقلب الألقاب والأوصاف»[2].

ومن الواضح أن هذه التفرقة شهادة على صحوة الإدراك، ويقظة التمييز. ذلك ما يدل على إعتدال المنهج فى التفرقة بين العبد والرب.

وإذا شئنا أن نقارن بين الصوفية من جهة، والشعراء والأدباء فى المحبة من جهة أخرى، وبخاصة إذا كنا بصدد موضوع يتناول المحبة فى أدب الصوفية، لوجدنا أن مجال الشعراء هو النوع الثانى «محبة المخلوقين» يتغنون بها، ويصفون الحب المحسوس والجمال المرئى الملموس، ويصورون المحبة الإنسانية وعلاقاتها المختلفة بغض النظر عما إذا كانت صادقة أو غير صادقة. لكن مجالهم من المحبة هو محبة المخلوقين.

---

(١) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٣١٩، ٣٢٥ وأيضاً: أبوطالب المكى: قوت القلوب ص٥٢.

(٢) أبو طالب المكى: قوت القلوب جـ٢ ص٥٢.

أما الصوفية فقد تذوقوا الحب الإلهى وكان دليلاً صادقاً على شاعريتهم. فلئن كان هناك إتفاق بين الشعراء والصوفية، فليكن فى حقيقة من حقائق البحث فى الأدب والتصوف معاً. وهى «النفس البشرية» ـ كما أشرنا إلى هذا فى الفصل السابق.

والحكم على الأديب المطبوع الذى يستطيع أن يصور بألفاظ عذبة ومعان رقيقة ما جاشت به نفسه، وما ألتهبت به مشاعره هو هو الحكم نفسه على الصوفى الذى يعالج نوازع البدن، ويطفئ مراجل الشهوات، فتصفو نفسه فيصل إلى المشاهدة والكشف فى حال الفناء.

والصوفية يستدلون فى حال فنائهم بأدلة وأمثلة من الشعراء الذين هاموا بالحب وانقطعوا لمناجاة المحبوب، كمجنون بنى عامر وغيره من شعراء النسيب. ولكن الفارق بين الصوفية والشعراء، فارق فى الغاية: قد يبقى الشاعر مغموراً فى الحب الحسى، ويهيم بالجمال المرئى ويظل أسيراً فيه.. مكبلاً بقيوده، ولا تتجاوز طفرته الروحية هذه الغاية بحال.

أما الصوفى، فإذا أنطلق من الجمال المحسوس، فلا يقف عنده، ولكنه ـ وبعاطفته الإيمانية القوية ـ يهيم بالجمال الإلهى.

وهنا وقفة قصيرة نقفها فى هذا الصدد، فنحن لا نتفق مع القائلين بأن: «المحبين فى العوالم الروحية كانوا فى بدايتهم، محبين فى الأودية الحسية، والهيام بالجمال الإلهى لا يقع إلا بعد الهيام الحسى»[1].

نحن لا نوافق على هذا التصريح الذى سجله الدكتور زكى مبارك من وجهين: الأول: إذا قلنا بذلك فنحن نؤكد التهم التى قذفت بها وجوه الصوفية ـ بسند أو بغير سند ـ مما لاقوا من جرائرها هجوماً عنيفاً. ومنها ولعهم الشديد بصحبة الأحداث والمردة، ورؤية الصور الجميلة فى الغلمان والأشخاص والنساء والجوارى وهيامهم بها.

---

(١) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ١ ص٢١٧. ولنذكر أن هذا الرأى قد صرح به الدكتور زكى مبارك فى كثير من المواضع فى كتابه السابق، ولكنه عاد فى الجزء الثانى فنفاه كما سنرى.

وقد كال ابن الجوزى البغدادى (ت٥٩٧هـ) هجوماً حاداً وعنيفاً عليهم، ولم يفرق فى ذلك بين التصوف الحق - وأدعياء الصوفية[1].

الثانى: لأننا لا نرى أن كل هيام بالجمال المحسوس يؤدى بالضرورة إلى الهيام بالجمال الإلهى، ثم ما هو الجمال الذى من شأنه أن يؤدى إلى الجمال الإلهى؟.. أهو جمال المنظر والمظهر أم هو جمال الصورة والقسمات!!.

قد يكون جمال الصورة فتنة للناظرين. ويكون جمال المظهر - أيضاً - روعة أخَّاذة بلب لباب المتطلعين. وقد يكون الجمال أصباغاً على أوجه المشوَّهين، وأدهاناً فوق قدود الدمامى المتكلِّفين. كأنه نقش على ألواح من الخشب أو رسم تزين به جدران الحوائط فى منازل الريف البسيطة. جمال تعافه النفس، ويتقزز منه البصر، بل هو ظلال لإشباح بشرية كأنها شياطين جهنم الحمراء.. ترتعد فرائسك أمامها من تكلف المظاهر والمناظر وتغير الجمال الطبيعى.

ولا يقتل الجمال شىء كالتحسن الذى لا يكون فى موضعه، ولا يسخفه أمر كالتزيد الذى يطرأ عليه؛ ولا يذيب جلاله شىء كالتكلف الذى يذهب ببهائه إلى غير رجعة.

وفى كثير من الناس ترى الجمال عندهم قمة علياً، فإذا به وهدة سفلى!

أشباح ممسوخة، لجمال ممسوخ، فى صور ممسوخة.

فإن لم يكن الجمال طبيعياً صادقاً، فلا تنتظر النشوة الخالدة التى تهب نفحات الوصال.والصوفية - وحدهم - هم الذين نفَّروا الناس من فتنة الجمال.

وقد عاد الدكتور زكى مبارك فى الجزء الثانى فقال: «إن الوسوسة الخلقية هى ذاتها أدب عظيم، والصوفية هم الذين ملأوا الدنيا بالتنفير من فتنة الجمال، والجمال فى

---

(١) أبو الفرج ابن الجوزى البغدادى: تلبيس إبليس - دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية د.ت من ص ٢٥٦ إلى ص٢٦٨.

ذاته نفحة إلهيـة، ولكن الفسق يحوله إلى عصارة قذرة لا يسكن إليـها رجل فى شمائله ذوق، وفى روحه صفاء»[١].

٤ - حال الخوف والرجاء:

يقترن الرجـاء بالخوف عند الصوفية، منهم من يقـدم الخوف على الرجاء، ومنهم من يقدم الرجاء على الخـوف، ومنهم من يعدهما من جملة المقامات ـ كـما فى القوت ـ ومنهم من يراهما من جملة الأحوال.

على أن حـال الخوف شـأنه كبـقيـة الأحـوال، على ثلاثة أوجه، خـوف الأجـلَّة، وخوف الأوساط، وخوف العامـة حيث ذكر الله تعالى فيهم: ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فيه القُلُوبُ والأَبصَار﴾[٢] وإلى ذلك يشير الطوسى فى اللمع فـيقـول: إن خـوف العـامة اضطـراب قلوبهم مما علموا من سـطوة معبودهم، أما خـوف الأوساط فهو من القـطيعة وإعتراض الكدورة فى صفاء المعرفة.

ويتـفق السُّلَمّى مع الطوسى، إذ يرى الخـوف هو أن يخاف العـبد الله وبُعـدُهُ منه، ويخاف أن يبدو منه خلاف الحق فيسقط بذلك من عين الحق[٣].

أما خـوف الأكابر من الخـصوص فـهم الذين يخافـون قطع الصلة بينهم وبين الله على حسب نظرهم إلى عوالق النفوس وتدبيرها ودعواها ونظرها إلى طاعاتها[٤].

ويرى الغزالى أن الخوف على مقامين: أحدهما الخوف من عذاب الله.

والثـانى: الخـوف من الله، وهذا النـوع من الخـوف، هو خـوف العلمـاء وأرباب القلوب؛ العارفين من صفاته ما يقتضى الهـيبة والخوف والحذر، المطلعين على سر قوله: ﴿اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاته﴾.

(١) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ٢ ص١٧٨.

(٢) سورة النور: الآية ٣٧.

(٣) السلمى: سلوك العارفين ص٣٤٨.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص٨٩ ـ ٩٠.

أما الخـوف الأول: فهـو خوف عـموم الخـلق، وهو حاصل بأصل الإيمـان بالجنة والنار، والجزاء على الطاعة والمعصيـة، والمقام الثانى عند الغزالى هو الأعلى[١]. وحـال الخوف يقتضى الرجاء.. حيث لاخوف بغير رجاء، فالخوف من غضب الله يلازمه دائماً رجاء فى رحـمته .. ومما روى عن الجنيد فى مـعنى «القبض والبسط» أنه قـال إن القبض والبسط: يعنى الخـوف والرجـاء، فـالرجـاء يبسط إلى الطاعـة، والخـوف يقـبض عن المعصية[٢].

ولكن من كَثُرتْ مـعاصيه وتثـاقلت ذنوبه ينبغى أن يكون الخوف عليه غـالبًا ففى ذلك زجـر له عن المعـاصـى والذنوب ومما حكى عن عـبـدالله بن خـبـيـق الإنطاكى أنه قال:«الرجاء ثلاثة: رجل عـمل حسنة فهو يرجو قبـولها، ورجل عمل سيئة فـهو يرجو المغـفرة، ورجل كـاذب يتـمادى فى الذنوب ويـقول أرجـو المغفـرة، ومن عـرف نفسه بالإساءة ينبغى أن يكون خوفه غالباً على رجائه»[٣].

ولقد قـسم الطوسى الرجاء كما قـسم الخوف قال: «الرجـاء ثلاثة: رجاء فى الله لعبد تحقق فى الرجاء، فـلا يرجو من الله شيئاً سوى الله، عبر عنه الـشبلى فقال: الرجاء أن ترجوه أن لايقـطع بك دونه». والرجاء الثانـى الذى أشار إليه الطوسـى هو رجاء فى سعة رحمة الله.

والثالث: رجاء فى ثواب الله. هو لعـبد مريد قد سمع من الله ذكـر المنن، فرجاه، وعلم أن الكرم والفـضل والجـود من صـفـات الله، فأرتـاح قلبه إلـى المرجوّ من كـرمـه وفضله، وكان ذو النون المصرى يدعو ربّه ويناجيه فـيقول: «اللهم أن سعة رحمتك أرجا لنا من أعمالنا عندنا، واعتمادنا على عفوك أرجا عندنا من عقابك لنا»[٤].

وفى هذا الدعاء رؤية نافذة تحـمل معنى الرجاء الذى يطلبه العبـد الصالح ثقة فى الله فيضع القدرة الإلهية فوق كل موضع، وفوق كل اعتبار.

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ ٤ ص١٦٨. (٢) السراج الطوسى: اللمع ص٤٢٠.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية ص١٣٢.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص٩١ ـ ٩٢.

ونلاحظ أن من مقتضيات الإعتدال ـ هنا ـ الجمع بين الخوف والرجاء، فالخائفون على إختلاف درجاتهم، لايجب ـ دوماً ـ أن تحصرهم مخافتهم في دائرة الحيرة والإضطراب، حتى تقشعر أبدانهم من هول العاقبة، فتنقطع ـ من ثم ـ آمالهم ويخيب رجائهم فى الله. وكثيراً مايصاب الإنسان بالخوف والرهبة، فيدعوه ذلك إلى شدة العبادة وفرط التدين، أو تأخذه أحياناً حبائل اليأس والقنوط نحو تراكم المعاصى ونبذ العمل والعبادة، فليكن له من رجائه فى الله ما يخفف وطأة الخوف التى أصابته فحادت به عن الجادة والإستقامة، لأن الرجاء مجعول: «لتطمئن النفس وتهدأ ولا تنغلق على الخوف، فإن الخوف يتأجج عند صاحبه إذا لم يمده بالرجاء، ومتى غلب الرجاء تعطل العبد، وإذا غلب عليه الخوف قنط، فينبغى أن يعتدلا»[1].

الخوف ـ إذن ـ مع الرجاء يمثلان إعتدال النظر والعمل فى فهم الدين، لاخوف يفضى إلى اليأس والقنوط، ولا رجاء يمضى بالإنسان إلى سبيل الزيغ والإهمال والتعطيل.

قوامٌ بين هذا وذاك.

إلا أن هناك طائفة مشار إليها بظهور الحق على سرائرهم حيث يرتفع من قلوبهم كل خوف وكل رجاء وهى درجة لاينالها إلا المقرّبون من أهل العرفان.

يرى الجنيد أن من صفة الولى ألا يكون له خوف، لأن الخوف توقع مكروه يحل فى المستقبل. والولى ابن وقته، ليس له مستقبل ليخاف عليه؛ وكما أنه لاخوف له، لا رجاء له، لأن الرجاء انتظار الفرج من المكروه، أو حصول المحبوب من الأشياء والأحداث، ولما كان قلب الولى مرتبط بالله، فلا يضره حزن، ولا يحزنه مكروه، لأنه لم يدع لنفسه حظاً واحداً من حظوظ النفس، وكل مايجئ من مطالع الغيب فلا يجد قلب الولى إلا على ضياء الرضا وروضة الموافقة[2].

---

(١) السلمى: سلوك العارفين ص٣٤٩ وأنظر كذلك القشيرى: الرسالة ص١٣٣.

(٢) انظر الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٦٠.

ولايكون ذلك إلا لأهل الله الكمل من العارفين.. أما مَنْ دونهـم، فليس صحيحاً أن يختفى الرجاء من قلوبهم مطلقاً، لأنه يمثل معانى الرغبة، والرغبة من حظوظ النفس وسرور الطوية بكل مفرح لذيذ.

كما أنه ليس صحيحاً ـ كذلك ـ أن يختفى الخوف من قلوب الناس مطلقاً، لأنه يمثل معانى الرهبة، والإعتدال يجمع بينهما حتى تتحقق الإستقامة المنشودة فى صلاح الطريق، عند ذلك تعرف أسباب الخوف كما تعرف أسباب الرجاء.

وروى أن علياً كرم الله وجهه قال لبعض ولده: «يابنى خف الله خوفاً ترى أنك لو أتيته بحسنات أهل الأرض لم يتقبلها منك، وأرج الله رجاء ترى أنك لو أتيته بسيئات أهل الأرض غفرها لك»[1].

وبعد، فلا يمكن أن يكون حال الناس جميعاً على الخوف، أو يكون حالهم ـ دائماً ـ على الرجاء. ولكنهم يعيشون بين أطوار الخوف وأدوار الرجاء. والتربية الدينية الصحيحة تضع وضعاً أن هاهنا خوفاً وهنالك رجاء.

٥ - حال الشوق:

الشوق ابن للمحبة، وحاله من الأحوال الشريفة، يُرَدُّ إلى دعاء النبى ﷺ «أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك».

ولذة النظر إلى وجهه تعالى تكون فى الآخرة، والشوق إلى لقائه يكون فى الدنيا، فمن اشتاق إلى الجنة سارع إلى الخيرات.

وعرف القشيرى الشوق بأنه: «اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب، وعلى قدر المحبة يكون الشوق، وإنما الشوق لعبد قد تبرم ببقائه شوقاً إلى لقاء محبوبه»[2].

ومن التعريف السابق يتبين لنا أن الشوق قرين المحبة، يتولد عنها ويصدر منها. على أن الشوق يفترق عن الاشتياق، فالشوق يسكن باللقاء والرؤية، بينما لايزول

(١) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص١٦٥.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٣٢٩.

الإشتياق باللقاء ولاتخفى آثاره بالرؤية. كأن للخلق كلهم مقام الشوق، وليس لهم مقام الإشتياق، ومن دخل فى حال الإشتياق هام فيه، حتى لايرى له أثر ولا قرار[1] على حد قول القائل[2]:

مايرجع الطرف عنه عند رؤيته　　حتى يعود إليه الطرف مشتاقاً

يدلنا ذلك على أن ثمة صلة قريبة ومباشرة تربط الشوق بالفناء، والفانون هم أكثر الناس شوقاً، بل أكثرهم إشتياقاً إلى الله.

وإذا كنا قد وجدنا فى حال المحبة أن الصوفية كانوا يتغنون بالحب، وينظمون فيه لطائف الأشعار، فإنهم فى حال الشوق أيضاً يجعلون الشعر هداية لهم، ويشعلون من الشوق قبساً من المعانى والإشارات الروحية ينير لهم ظلام الوحشة ويفتح أمامهم مغاليق الغيب وأستار الملكوت.

قال شاعرهم الفريد «عمر بن الفارض»[3]:

يا ليـــــل، مالك آخـــــر　　يرجى، ولا للشـــوق آخر

يا ليل طُـــل، ياشــــوق دم　　أنى على الحـــالين صابر

وفى قصيدة أخرى بعنوان «لك الأمر» يقول فيها[4]:

لك قرب منى ببـــعدك عنى　　وحـــنو وجدته فى جفاكا

علَّم الشوق مقلتى سهر الليل　　فصـــارت من غير نوم تراكا

وأورد عنه الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى «المدخل» قوله[5]:

لايعرف الشوق إلا من يكابده　　ولا الصــبابة إلا من يعانيها

(١) المصدر السابق: ص٣٣٩.
(٢) السراج الطوسى: اللمع ص٩٤.
(٣) ديوان ابن الفارض: ص١٤٤.
(٤) ديوان ابن الفارض: ص١٦٥.
(٥) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٦٤.

وإذا أردنا أن تُجرى هنا ما أجريناه هناك فى المحبة، يمكن القول إن كلام الصوفية فى الشوق يجمع بين لطائف الأدب وثمرات الروح، فالشوق عندهم: «نار الله تعالى أشعلها فى قلوب أوليائه حتى يحرق بها ما فى قلوبهم من الخواطر والإرادات، والعوارض والحاجات»[1].

وإذا استعرنا التفرقة بين الشوق والإشتياق، يمكننا القول إن «الشوق» يشترك فيه الأديب مع الصوفى، ولكن الصوفى ـ وحده ـ هو الذى ينفرد بالإشتياق، فشوق الأدباء يختلف عن إشتياق الأولياء.

ومنه قول ابن الفارض فى التائية المشهورة[2].

ما بين شوق واشتياق فنيت فى ... تول بحـــظر أو تجل لحضرة

وأهل الشوق فى حال شوقهم على ثلاثة أحوال.

منهم من أشتاق إلى ما وعد الله تعالى لأوليائه من الثواب والكرامة، والفضل والرضوان، ومنهم من اشتاق إلى محبوبه من شدة محبته وتبرمه ببقائه. ومنهم من شاهد قرب سيده أنه حاضر لايغيب فينعم قلبه بذكره .. فذهب بالشوق عن رؤية الشوق، فهو مشتاق بلا شوق، ودلائله تصفه عند أهله بالشوق وهو لايصف نفسه بالشوق[3].

وعند التأمل، نفهم أن العبد إذا كَمُل اشتياقه لله، تتلاشى منه حرارة الشوق ويجاوز حدوده بشوق زائد وموجدة عالية، يراها أصحابه ومحبيه علامة دالة على حالة ومزية من مزاياه، ولايراها هو من نوع المزايا والعلامات.

ومن الشوق رسول إلى الفناء.. وكما أن الفناء يدق عن الوصف والتفسير، فكذلك الشوق أقرب إلى الفناء، وأدق من كل وصف، ولذته لا تتأتى إلا بعد المعرفة، ولا يحيط بها تفسير ولا تقويم!!.

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٩٤ وانظر كذلك السهروردى: عوارف المعارف ص٤٦٠، ص٤٦١.

(٢) ديوان ابن الفارض: ص٣٤.

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص٩٥.

فمن عرف الله حق المعرفة أزداد شوقاً إليه، ودفعه الشوق إلى الهيام الذى يشبه الفناء .. وهذا مبنى ـ فى المقام الأول ـ على العلم والمعرفة.

فلن يهدى الجهل، ولن تهدى الغفلة إلى حال الشوق أو إلى غيره من جميع الأحوال، لكنَّما العلم والمعرفة بالخالق .. وتصفية القلوب من الشواغل والكدورات تفضى لا محالة إذا اشترطت بالإستقامة الشرعية إلى القربة من الله. وبالشوق ينال العبد غاية الإشراق، ولذة المشاهدة والكشف[1]. وهو من الأحوال التى تحتاج إلى قوة الوجد والبصيرة، وتتطلب صفاء السريرة والضمير.

وحال الشوق يقتضى الأنس.

٦ - حال الأنس:

ويتصل بحال الشوق حال الأنس. ومعناه: «الإعتماد على الله والسكون إليه والإستعانة به» ومن شدة لطافته يقول فيه الطوسى: «ولا يتهيأ أن يعبر عنه بأكثر من هذا». ولما سئل الجنيد عن الأنس قال: «الأنس إرتفاع الحشمة مع وجود الهيبة»[2].

وفى عبارة الجنيد تلخيص وافى لمعنى الأنس بالله. إذ ليس معناه ارتفاع الهيبة وهتك حرمات الجلالة فى القربة. ولكنه إقرار الوحدانية والتفرد؛ مع وجود الإستئناس بالله، وهو عين التمكين الذى لايفزع فيه الراسخون، ولا يفزعم أن يصيبونه، فلا يستوحش العبد من شىء أكثر مما يشغله عن الله تعالى شاغل. فيستبدل وحشته أنساً؛ وبعده قرباً طالما كان على ذكر الله[3].

---

(١) يرى الغزالى أن الشوق لاتحده غاية ولاتكون له نهاية إذ نهايته أن ينكشف للعبد فى الآخرة من جلال الله تعالى وحكمته وأفعاله ما هو معلوم لله تعالى. وهو من المحالات لأن ذلك لا نهاية له.
وعلى هذا فالعبد لايزال عالمًا بأنه بقى من الجمال والجلال ما لم يتضح له فلا يسكن قط شوقه. فهو على درجة الترقى فى أحوال الشوق على غير نهاية من ألطاف الكشف والنظر المتوالية. (الإحياء جـ٤ ص٣٢٣).

(٢) معنى ارتفاع الحشمة أن يكون الرجاء أغلب على العبد من الخوف (الكلاباذى: التعرف ص١٢٧).

(٣) وللجنيد مع المحاسبى موقف فى الأنس نذكره فى موضعه من الكتاب.

ويقسم الطوسى أهل الأنس فى الأنس على ثلاثة أحوال:

(١) من يأنس بالذكر، ويستوحش من الغفلة، ويأنس بالطاعة ويستوحش من الذنب.

(٢) فهو لعبد قد أستأنس بالله، واستوحش مما سواه من العوارض والخواطر المشغلة.

(٣) وهو الذهاب عن رؤية الأنس بوجود الهيبة والقرب والتعظيم مع الأنس[١]. ويؤكده قول الجنيد السابق.

ويهمنا فى الأنس ما رواه الطوسى عن سهل بن عبد الله أنه قال: «أول الأنس من العبد أن تأنس النفس والجوارح بالعقل، ويأنس العقل والنفس بعلم الشرع، ويأنس العقل والنفس والجوارح بالعمل لله خالصاً، فيأنس العبد بالله أى يسكن إليه»[٢].

ومن الواضح أن هذه صورة عن منهج الإعتدال فى مظاهره المختلفة مروراً بالشريعة وعروجاً إلى الحقيقة، فلا يتم الأنس الخالص بالله دون أن يقطع المؤمن درجات الطريق وهو عالم بالمصادر الشرعية، ولايتم الأنس أيضاً إلا بعد أن يحصِّل المؤمن مقدمات المجهود النظرى والأصول العلمية للسلوك. ولو أن عبداً تطوَّر تبعًا لمجهوده العلمى والعملى، فإنه بهذا التطور المباح - يثبت أمام النظر - علاقة الحقيقة بهذا المجهود الذى حصلٌ فيه الشريعة. وبالإضافة إلى الجمع بين الشريعة والحقيقة، لاحظنا أن الصورة المعتدلة لحال الأنس عند من تغلب عليهم سكرتهم، ويستحكم عندهم غلبة الحال هى صورة جامعة للفهم الصحيح. فالصوفية ليسوا جميعاً على مقام واحد، فمنهم من يأنس بالله حقاً، ومنهم من يدعى الأنس ويتشبَّه بالمستأنسين.

ودور الإعتدال فى ذلك أنه يشجب السلوك المتطرف، وينهى عن فوضى الأقوال والأفعال التى لا تتفق مع أصول الشريعة. قال الغزالى: «ومن لم يقم فى ذلك المقام «الأنس» ويتشبه بهم فى الفعل والكلام هلك به وأشرف على الكفر»[٣].

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٩٦.   (٢) السراج الطوسى: اللمع ص٩٦.

(٣) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ٤ ص٣٤٠، ٣٤١.

وليس معنى ذلك أن ذوى الأنس محرومون من ثماره ونتائجه، ولكن الأنس يورثهم نوعاً من الإنبساط والإدلال قد ينكره منهم العامة، وليس لغيرهم أن يتشبه بهم.

ونقل الغزالى عن الجنيد قوله إن: «أهل الأنس يقولون فى كلامهم ومناجاتهم فى خلواتهم أشياء هى كفر عند العامة .. لو سمعها العموم لكفّروهم وهم يجدون المزيد فى أحوالهم بذلك».

وهذا مما يحتمل منهم ويليق بهم وإليه إشارة القائل(1):

قوم تخالجهم زهو بسيدهم   والعبد يزهو على قدر مولاه

تاهوا برؤيته عما سواه له   ياحسن رؤيتهم فى عز ما تاهوا

وبعدُ، فقد تبين لنا أن حال الأنس من الأحوال اللطيفة التى تصاحب حال الفناء. فليس العبد الفانى سوى عبد أستوحش من الخلق وأستأنس بالله.

ورأينا أن الإعتدال يعمل عمله فى هذا الحال، فيحارب فيه ماهو موسوم بالتقليد والتشبيه، بالرغم من أنه يقر أعلى الأحوال وأرفعها، ولا ينكر منها إلا ما ينقض فكرة التوحيد.

٧ - حال الطمأنينة:

والأنس بالله يقتضى الطمأنينة، وفى الآيات القرآنية شواهد عديدة تعزز هذا الحال مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِين آمَنُواْ وَتَطمَئِنَ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ الله ألا بِذِكْرِ الله تَطْمَئِنُ القُلُوبُ﴾(2).

وقوله فى قصة إبراهيم: ﴿وَلَـكِنْ لِيَطْمَئِنُ قَلْبِى﴾(3).

والطمأنينة لعبد رجح عقله، وقوى إيمانه وعلمه، وصفاء ذكره، فثبتت حقيقته، وقد قسمها الطوسى ـ على ثلاثة ضروب:

---

(1) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ٤ ص٣٤٠، ٣٤١.

(2) سورة الرعد: الآية ٢٨.   (3) سورة البقرة: الآية ٢٦.

الأول منها «للعامة» لأنهم إذا ذكروه أطمأنوا إلى ذكرهم له، فحظهم منه: الإجابة للدعوات بإتساع الرزق ودفع الآفات.

الثاني: منها «للخصوص» لأنهم رضوا بقضائه وصبروا على بلائه، وأخلصوا، وأتقوا، وسكنوا، وأطمأنوا إلى الله تعالى.

الثالث: منها «لخصوص الخصوص» وهؤلاء علموا أن سرائرهم لاتقدر أن تطمئن إليه ولاتسكن معه، هيبة وتعظيماً، لأنه ليس له غاية تدرك وليس كمثله شيء ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[1]. ومن كان هذا حاله، وكانت له الأشياء كذلك في سره، فإلى ماذا يطمئن أو يسكن قلبه إذ من وقع في عطش التمني في طلب الزيادة وقع في البحر الذي لا تجرى فيه الأوهام[2].

ومن المقابلة بين هذه الأحوال والضروب الثلاثة قد تبين أن معنى الطمأنينة أعظم من أن تحدده حدود، لأنه يقوم على إرتفاع كل شك من النفوس والقلوب.

وهل تبقى خالجة شك في قلب أحلّ صاحبه الإيمان وهجر الوساوس والإحتمالات؟ فالمؤمن الصادق تقع عليه الطمأنينة موقع اليقين، لأنه يشعر ـ أبداً ـ أنه في معيّة الله، ولطالما كان الإيمان مقروناً بالطمأنينة، فلا يطمئن قلب العبد إلا بعد إحسان الإيمان.

ولاشرط للإيمان الكامل إلا تمثّل الطمأنينة الصادقة الكاملة التي تختلج في نفس صاحبها كائناً ما كان الرأي فيه وفي خلقه وقلبه وخوافيه.

على أن معول الطمأنينة الأول: يجرى مجرى الهيبة والتعظيم، ويصدق صدقاً جازماً إذا عرف المؤمن قدر الذات الإلهية، وأكَنّ في سريرته أخص خصائص الوحدانية والتنزيه. لأنه علم بالضرورة أن الله ليس كمثله شيء. فلا تدركه الأبصار ولا تحصره الأوهام والأفهام. وهنا تكون الطمأنينة عملاً يوافق العلم، وسلوكاً يطابق المعرفة الواعية، ولا تكون قصداً مباشراً يتحقق بعيداً عن أحكام الوعي والتمييز.

---

(١) سورة الإخلاص: الآية ٤.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص٩٨ ـ ٩٩.

٨ - حال المشاهدة:

يستند حال المشاهدة على قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾(١).

وليست المشاهدة هنا تختص بالرؤية المتعلقة بالجارحة وهى «العين»، ولكنها مستعارة لتكون - فى هذا المقام - صفة نفسية خاصة بالقلب يعول عليها حكم الباطن وصلاح المستور. ولم يكن حكم الباطن أو صلاح المستور من المشاهد المرئية المعروفة لكافة الناس، ولكنه أمر لا يعلمه إلاَّ مُقلِّب القلوب والأبصار. ولكى نعرف معانى المشاهدة، لابد من معرفة معانى القلب، ولقد وردت معانى القلب فى صدد الآية الكريمة السابقة بمعنى أن العبد يكون فى حال المشاهدة حاضر القلب.

وذكر القشيرى فى «لطائف الإشارات» أن معنى القلب لايخلو من عدة تعريفات تحمل كلها اللطائف والإشارات. فقال: «يقال: لمن كان له قلب صاحٍ لم يسكر من الغفلة. ويقال: قلب يعد أنفاسه مع الله، ويقال: قلب حى بنور الموافقة، ويقال: قلب غير معرض عن الإعتبار والإستبصار. ويقال: «القلب - كما فى الخبر - بين أصبعين من أصابع الرحمن» أى بين نعمتين وهما ما يدفع عنه البلاء، وما ينفعه به من النعماء. فكل قلب منع الحق عنه الأوصاف الذميمة، وألزمه النعوت الحميدة فهو الذى قال فيه: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾.

ويمضى القشيرى فيقول: «ولكن هذه القلوب مختلفة، فقلب ملطخ بالإنفعالات، وفنون الآفات، فالشراب الذى يُلقى فيه يصحبه أثر ويتلطخ به. وقلب صفا من الكدورات وهو أعلى القلوب قَدْراً»(٢).

يَدلُّك هذا، على أن المشاهدة حال رفيع تظفر به القلوب الصافية. وإذا ملكت المشاهدة القلب لاتدع فيه شيئاً غير الله. قال أبو سعيد الخراز: «من شاهد الله تعالى

(١) سورة ق : الآية ٣٧.

(٢) القشيرى: لطائف الإشارات، تحقيق د. إبراهيم بسيونى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية ١٩٨١، المجلد الثالث ص٤٥٦.

بقلبه خنس عنه مـادونه، وتلاشى كل شىء وغاب عنه وجود عظمـة الله تعالى، ولـم يبق فى القلب إلا الله عز وجل»[1].

ولم تكن المشـاهدة ذات أهميـة إلا لأن النبى ﷺ أوصى بأن تكون رؤية الله عـبادة فى القلب، فقال عليه السلام، لعبد الله بن عمر: «أعبد الله كأنك تراه»[2].. لأن الله على كل شىء شهيد، فإن لم يكن العبد يرى ربه فى حـال عبادته، فإن الله يرى عبده فى حال الطاعة وحال العصيان على السواء.

ولما كان الله على كـل شىء شهيـد أى أنه يشاهد الأشيـاء بعين العبَـر، ومعانيـها بأعين الفكر، أرتضى المؤمن، وأجتهد فى أن تكون عبادته أهلاً لأن يطلع عليها الله؛ لأنه يعلم مقدماً أن الله مطلع على جميع الأعمال.

فإن صح مـثل هذا القول، فـالمشاهدة عـلاقة سرية تامـة بين العبـد وخالقـه، وقد وصفها عمرو بن عثمان المكى (ت٢٩١هـ)[3] بقوله: «زوائد اليقين، سطعت بكواشف الحضور، غـير خارجة من تغطية القلب «فـهى حضور بمعنى قرب، مقـرون، بعلم اليقين وحقائقه»[4].

وعلى هذا تنقسم المشاهدة القلبية إلى ثلاثة أحوال.

حال المريدون: الذين يـشاهدون الأشيـاء بعين العبـر، ويشاهدونها بـأعين الفكر. وحال الأوساط: ويفسرهم قول أبو سعـيد الخراز: «الخلق فى قبضة الحق وفى ملكه، فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله وبين العبد لايبقى فى سرّه ولا فى وهمه غير الله تعالى.

وحال العارفون: وهم الذين شاهدت قلوبهم الله مشاهدة «تَثَبُّت»، فشاهدوه بكل

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص١٠٠.

(٢) الحديث رواه مسلم عن عمر بن الخطاب كتاب الإيمان ص٣٧ (وسبق تخريجه).

(٣) عمرو بن عثمان المكى من المتسببين إلى الجنيد فى الصحبة، وصحب أبا سعـيد الخراز وغيره من المشايخ القدماء، هو عالم بالأصول ورواية الحديث: أنظر السلمى: طبقات الصوفية ص٢٠١.

(٤) السراج الطوس: اللمع ص١٠١.

شيء، وشاهدوا كل الكائنات به، فكانت مشاهدتهم لديه ولهم به، فكانوا غائبين حاضرين، وحاضرين غائبين، على إنفراد الحق فى الغيبة والحضور، فشاهدوه ظاهراً وباطناً، وباطناً وظاهراً، وآخراً وأولاً، وأولاً وآخراً»[1] كما قال عز وجل: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ، وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2].

وفى حال المشاهدة تبدو أخطاء الشطح وأغاليط الحلول والإتحاد ويظهر أهل الرسوخ والتمكين من أهل الغيبة والفناء.

فالعبد فى حال المشاهدة والكشف قد يهيم فى مراتع الخيال، ويظن بنفسه أنه اتحد مع الله أو أن الله حالٌ فيه فيخلط بذلك بينه وبين ذات الله الواحد الذى ليس كمثله شيء.

ولكن المعتدلين من أهل الرسوخ والتمكين تثبتوا بإيمانهم على «انفراد الحق فى الغيبة والحضور» وأنكروا الأخطاء والتجاوزات التى من شأنها أن تهدم قوام العلم، وتنخر فى بنيان الشرع، وتحجب الرؤية الواضحة لحقيقة الدين.

وللجنيد رأى واضح فى المشاهدة؛ فهو يعوِّل على مشاهدة القلب فى حكم العلاقة بين العبد والرب، ولسوف نذكره فى مواضعه المختلفة فى المبحث الثانى؛ وللغزالى كذلك رأى هام فى المشاهدة؛ فهو يقرن الفناء بالكشف والمشاهدة. وقد هاجم كل منهما جميع الأخطاء والتجاوزات التى تحدث من الصوفية فى حال الفناء والمشاهدة، وعمومًا؛ فإن حال المشاهدة يثبت المؤمن على إقرار الوحدانية التى هى عماد الشريعة الإسلامية.

٨ - حال اليقين:

المشاهدة مقدمة اليقين، وفى حال اليقين خلاصة التجربة الروحية وهو قابل للزيادة وليس لزيادته نهاية وينقسم على ثلاث درجات.

---

(١) المصدر السابق: ص١٠١.

(٢) سورة الحديد: الآية ٣٠.

(١) علم اليقين: وهو قبول ماظهر من الحق، وقبول ما غاب للحق، والوقوف على ما قام بالحق.

(٢) عين اليقين: وهو الغنى بالإستدراك عن الإستدلال، وعن الخبرة بالعيان وخرق شهود حجاب العلم.

(٣) وحق اليقين: وهو إسفار صبح الكشف، ثم الخلاص من كلفة اليقين، ثم الفناء فى حق اليقين[١].

وفى هذه الدرجة الأخيرة من اليقين يكون العبد فى حالة فناء تام عن رسمه وعلمه فى الحقيقة فيرتفع عنه كل شك كما قال الجنيد[٢] بعد أن يمر بهذه المراحل الثلاث فيستقر فيه العلم الذى لايتقلب، ولايتحول، ولايتغير فى القلب؛ كما عبر عن ذلك الجنيد أيضاً[٣].

ويتضمن اليقين معنى المكاشفة[٤] التى تظهر لما يرى بين اليقظة والنوم بإستيلاء ذكر القلب من غير بقاء للريب. وهى حالة السبات أى خفة النوم أو إبتدائه[٥].

وإذا كنا بصدد حال اليقين؛ فنحن ـ أيضاً ـ بصدد تقسيم الطوسى لليقين إلى أحوال ثلاثة: العوام أو الأصاغر أو المريدون، ويقينهم ثقة بما فى يد الله تعالى والإياس مما فى أيدى الناس. والأوساط أو الخصوص، ويقينهم يمثل معنى المشاهدة التى هى وصل بين رؤية القلوب ورؤية العيان.

---

(١) الأنصارى الهروى: منازل السائرين إلى رب العالمين تحقيق د. عبدالقادر محمود، ص٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص١٠٢.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية: ص١٨٠.

(٤) للغزالى أحاديث طويلة فى معنى المكاشفة والمشاهدة وهو يعبر بها عن الفناء فى التوحيد وسوف نذكر ذلك فى موضعه من المبحث الثانى.

(٥) القشيرى: الرسالة القشيرية: ص١٨٠.

وخصوص الخصوص، ويمثلهم قول عمرو بن عثمان المكى: «إن اليقين فى جملته: تحقيق الإثبات لله عز وجل بكل صفاته»[1].

وبفضل اليقين يتحقق العبد من الوحدانية .. فإن نهاية اليقين الذى ليس لزياداته نهاية: «تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب، وحلاوة المناجاة، وصفاء النظر إلى الله تعالى بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين بإزالة العلل ومعارضة التهم»[2].

وهنا تجب التفرقة بين حالين:

حال الشطح والجنوح، وحال المنع والعقال.. وهنا أيضاً يختلف المؤمن الذى يهتدى بهداية التشريع، عن المؤمن الذى يظن أنه فوق حدود الشريعة، فتصعقه هيبة المكاشفة حيث لايثبت على يقين ولا تسعفه ألفاظ التعبير، فإذا الشطح علامة دالة على النقص وعدم التحقيق. وقد عبر عن هذا الحال أبو زيد البسطامى، والحلاج، وغيرهما من الشاطحين غير المبالين بالناس ولا بالمجموع. كما سنرى ذلك فى الفصل القادم.

أما الحال الثانى وهو «حال المنع والعقال». فإن صاحبه يتزرع بعصمة الشرع ويطوى سره تحت إشارات الرمز والتليمح، ويمنعه الرسوخ والتمكين من إفشاء سر الربوبية. فإذا انكشف له شيء من المعارف الخفية؛ لا يجوز إظهارها على عامة الناس حتى لايجور بحاله على نفسه، عند ذلك يكون «التحقيق من اليقين» ستراً له يحميه من ألسنة الحانقين.

وقد عبر عن هذا الحال الحارث المحاسبى، والسرى السقطى، والجنيد والغزالى وكثير غيرهم من أئمة الإعتدال فى التصوف السنّى خاصة، الذين لم يعرف له شطح ولاجنوح.

ولا يحدث ذلك إلا فى حال الفناء.

(١) القشيرى: الرسالة القشيرية: ص١٨٠.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص١٠٢.

فى حال الفناء يفترق التصوف ويختلف المتصوفون بعضهم عن بعض.

منهم من يكون على حال الشطح والجنوح، ومنهم من يظل على حال المنع والعقال.

٩ - تعليق:

(١) لابد أن نطرح فى نهاية بحث المقامات والأحوال تساؤلاً كهذا:

كيف يرتبط حال الفناء بالمقامات والأحوال؟

رأينا أن المقامات من المكاسب التى تتأتى ببذل المجهود. وأن الأحوال من المواهب التى يفيض بها الله على عباده العاملين.

قد يؤدى التوكل مثلاً إلى الفناء، فالذى يكون على مقام التوكل من الممكن أن تهب عليه رياح الفناء، إذا تجرد فى توكله ولم ير أمامه إلا الله، وكذلك فمقام الرضا من الممكن أيضاً أن يفضى إلى الفناء. ولما كان الفناء من العطايا الربانية التى لاتقف أمامها قدرات البشر لأنه حال ينزله الله على عبده ساعة أن يكون خالص العبادة لوجهه الكريم.

أقول: لما كان الفناء هبة إلهية.. فقد يكون أعلى ما فى المقامات جميعاً من التوبة والورع والزهد والصبر والتوكل والفقر والرضا وغيرها خطوة أولى لحال الفناء.

من المقام ينطلق العبد إلى الحال طفرة واحدة على شريطة أن يخلص المقام لله. إذا أخلص التوبة أو أخلص الورع، إذا صدق فى الفقر أو التوكل .. تنزل عليه الأحوال هبات وعطايا. هذا من ناحية .. وهى ناحية الطفرة التى تحدث فى المقام أو الحال، ويرتحل فيها العبد إلى حال الفناء.

ومن ناحية أخرى: وهى الحالة العزيزة التى لايصل إليها إلا العاملون أقصى حدود العمل، والباذلون من المجهود غايته؛ تتمثل فى مرور العبد بسائر المقامات

والأحوال جملة. فإذا تم له ذلك فقد يصل إلى حال الفناء، وينتهى إلى الواحد ثم يتوقف[1].

فإذا استقر هنالك، وفاضت عليه أسرار الملكوت، وفتحت له مغاليق الغيب وتحقق من المشاهدة، وفنى عن نفسه وعن الخلق وصار باقيًا مع الله بالله ولله، فقد وصل إلى نهاية ما يبلغه المتديّن وظفر بالمنى من قرب سيده[2]. ولكن ذلك لايتم للعبد إلا بعد أن يقطع أشواطاً عالية من المجاهدة والمكابدة ويتغذى من سائر المقامات والأحوال ويعتاد عليها جميعاً.

(٢) لايخفى أن التقسيم والتدرج فى داخل الأحوال والمقامات نفسها يشير إلى مراتب سيكولوجية ينبغى على السالك أن يترقى فيها حتى يصل إلى الفناء، وأن الذى يدخلها بغتة وبدون مقدمات، يخالف قاعدة نفسية وإيمانية من قواعد الطريق.

فلا يتقدم التوكل مثلاً على التوبة، ولا تصلح المحبة دون التوبة، ولا يكون القرب بعيداً عن علاقة المؤمن بتأدية الفرائض وأحكام التكاليف، ولايتم الشوق إلا أن تقدمته المحبة ولا يكون الفناء إلا بإحسان التدرج وإتقان الترقى والإنتقال من حال إلى حال.

---

(١) جمع الشيخ الرئيس أبو على ابن سينا (ت٤٢٨هـ) جميع مقامات العارفين فى الفصل التاسع عشر من «الإشارات والتنبيهات» فقال: العرفان مبتدئ من : تفريق ونفض، وترك ورفض، مُمعن فى جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق، مُنتهٍ إلى الواحد، ثم وقوف». (راجع كتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ص١٣٥ ـ ١٣٧).

فالعرفان عند ابن سينا يبدأ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق، فيتخلى عن الصفات المذمومة ويتحلى بالصفات الحسنة ثم ينفض عنه الشواغل ويتوخى الكمال بعد أن يقطع لذاته كلية، فإذا كان ذلك منه وصار متخلقاً بأخلاق الله تعالى على الحقيقة، فلا يرى فى الوجود إلا واحداً، وينته إلى الواحد إذ لا يبقى واصف ولا موصوف، ولا سالك ولا مسلوك، ولا عارف ولا معروف. وهو مقام الوقوف .. (أنظر ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ـ تحقيق الدكتور سليمان دنيا دار المعارف بمصر، سنة١٩٥٨، القسم الرابع ص٨٤٠ وأيضاً: شرح نصير الدين الطوسى على الإشارات ص٨٣٨ ـ ٨٣٩ ـ ٨٤٠ وأنظر كذلك: د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، درجات حركات العارفين من ص٢٢٧ إلى ص٢٣٧).

(٢) انظر ما كتبه أبو سعيد الخراز فى علامات الواصلين: كتاب الصدق ص١١٤ ومابعدها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يُلفت نظرنا التقسيم والتدرج داخل الحال أو المقام نفسه، وهو الذى أشار إليه الطوسى ولم يغفل دوره الفعال فى سائر المقامات والأحوال، فوفقاً للتدرج الروحى والنفسى والإنتقال من عام إلى «خاص» إلى «أخص» نجد أن هذه إشارة دقيقة تنبه إليها الصوفية فى مراعاة الفروق الفردية بين الأتباع والمريدين.

وإذا نظرنا إلى تقسيمة الطوسى وفقاً للتدرج السابق نجده يطلعنا إلى أن أعلى ما فى المقام أو الحال هو البلوغ إلى حال الفناء، أى ذروة ما يصل إليه مجهود المتدين.

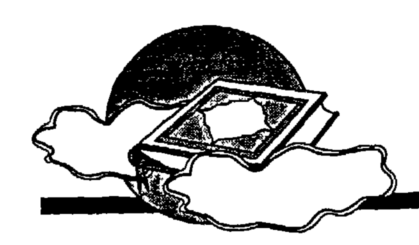
وهى إشارة نفسية دقيقة لم يتنبه إليها إلا الصوفية فى العصور القديمة.. وليس كما يرى - ابن تيمية - بأن جميع ما فى المقامات والأحوال فرض على الأعيان بإتفاق أهل الإيمان.

(٣) وجدنا أن الإعتدال يعارض - فى هذا كله - كل حقيقة من غير فحوى أو مضمون، وأن منهجه يضاد كل وصول بغير مجهود من العلم والنظر، ويناهض كل تحقيق بغير تشريع، وليس معنى ذلك أنه يعارض الحقيقة ويبطل معارج الوصول.

عرفنا أنه يقرُّ أعلى درجات الإيمان، وفى الوقت عينه - وبما فيه من ملكة النقد الذاتى - لايسوغ رعونة الجهل وأساليب الزيغ وحماقة النقصان.

(٤) لاحظنا أن من أهم ما تشير إليه سلسلة النظام الصوفى فى الأحوال والمقامات هو: الناحية الأخلاقية التى ترتفع بها درجات التهذيب عند المريدين.





الفصل الثالث

حال الفناء

فى الفكر الصوفى



الفصل الثالث

حال الفناء فى الفكر الصوفى

تمهيد:

ذكرنا فى الفصل السابق طرفاً عن الفناء، وعرفنا أنه يصور أعلى درجة من درجات السلوك.. يبدأ بالمقامات التى تصاحبها عند المريد الأحوال، ويظل يترقى فيها من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال حتى يصل إلى حال الفناء، أو يطفر من المقام الواحد أو الحال المعين طفرة واحدة فيصل إلى الفناء. فمعنى الفناء أن يرتفع الصوفى إلى قمة الإيمان، فلا يجد لنفسه بقاء سوى أنه موجود فى معية الله.

ولايتسنى له ذلك إلا إذا جاهد النفس وعانى فى طلب الرياضة والمجاهدة، ومن ثم يشعر بحالة خاصة فى نفسه .. يخلع عنه ثوب الذاتية بما فيها من امتلاء بآفات الجهل والغرور الكاذب؛ لتحل مكانها حقيقة الألوهية، فتذوب الأنا فى جلال المطلق، وتفنى الذات فى الحقيقة المطلقة[1].

وهنا ينقسم الفكر الصوفى على نفسه إلى قسمين:

(١) القسم الأول:

ظهرت إرهاصاته الأولى فى القرن الثالث عند أبى يزيد البسطامى (ت٢٦١هـ) والحلاج (ت٣٠٩هـ) ويرى رجاله أن الله قد حل فيهم، وأنهم والله واحد، وأن إرادتهم قد ذابت فى ارادة الله. ويتطور ذلك إلى القول بوحدة الوجود التى حمل لوائها محيى الدين بن عربى (ت٦٣٨هـ).

(٢) القسم الثانى:

فبرغم حالة الفناء القصوى التى يصلون إليها، لايزال الصوفى فيهم مالكاً

(١) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص١٤٦.

لحضـوره وصحـوه، معـتدلاً فى مشـاربه وأذواقه، فلم ينطلـقوا كمـا انطلق الأولون إلى القـول بحلول أو الكلام عن إتحـاد بين الله والانسان. ولم يـنساقـوا وراء القول بوحـدة الوجود كمـا فعل ابن عربى واتباعـه فى حين أن صوفية القـسم الأول، ضاع ـ عندهم ـ الإعـتدال فـهـاموا وسكروا واخـتلطت لديهـم تصورات الفلـسفـة بأصـول التصـوف، وتشكلت ظاهرة التصوف الفلسفـى، الذى امتزج بالفلسفة إمتزاجاً لايعـرف التفرقة بين أصيل ودخيل.

وفى هذا الفـصل نتناول حـال الفناء عند أصـحـاب القـسم الأول، وكيـف عبَّـر فناؤهم عن غـيـاب منهج الإعـتدال الجـامع بين الشـريعة والحـقيـقة، فـجعلهم ينطقـون بالشطح ويعبرون عن الحقيقة فقط.

وذلك من خـلال ثلاث أبحاث موجـزة توضح علاقـة الفناء بالشطحـيات ودور الإعتدال فى ذلك.

الأول: الفناء والإتحاد (ويمثله أبو يزيد البسطامى).

الثانى: الفناء والحلول (ويمثله أبو منصور الحلاج).

الثالث: الفناء ووحدة الوجود (ويمثله محيى الدين ابن عربى).

وقـد أطلقنا على هذا الفـصل (حالات الـشطح والجنوح لحال الفـناء، فى مقـابل حالات المنع والعقال).

أولاً: الفناء والاتحاد (Union):

يعتـبر أبو يزيد البـسطامى[1] أكثر من يمثل حـركة الإتحاد فى حال الفناء، وعلى الرغم من ظهـور بعض الشطحيـات فى الفكر الصـوفى إلا أن الإتجاه المعـروف بالشطح كان مُمثَّلاً فى البسطامى، وهو من الإتجاهات السلبية التى زلَّت فيها الأقدام، ولم يرضى عنها أئمة الإعتدال فى التصوف السنى.

---

(١) أبو يزيد البسطامى: هو طيفور بن عـيسى سروشان، وكان جده سروشان مجـوسياً فاسلم، وهو من أهل بسطام (ت٢٦١هـ) وقيل (٢٦٤هـ). (أنظر: السلمى: طبقات الصوفية ص٦٧).

١ - الجانب الشرعى والأخلاقى:

لاشك أن أبا يزيد البسطامى بدأ من قاعدة شرعية وأخلاقية، وفى بعض أقواله مايفيد تمسكه بالشريعة وتذرّعه بالقيم الأخلاقية. قال:«لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرفع فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدود وأداء الشريعة»[(١)].

وأدّتْ به المحافظة على الشريعة إلى الحديث عن الأخلاق، وصفات النفس، وفى ذلك يعدُّ أبو يزيد من المتمسكين بالمنهج الأخلاقى الإسلامى، ومن المحافظين على الشريعة. والمشهور عنه التعظيم التام لمراسم الشريعة والقيام بكمال الأدب والإئتمان على أسرار الله ـ كما وصفه ابن عطاء الله السكندرى فى لطائف المنن.

ذكر عند السهلجى فى كتاب «النور من كلمات أبى طيفور» أنه قال فيما هو فريضة على البدن: «أداء الفرائض، واجتناب المحارم، والتواضع لله، وكف الأذى عن الإخوان، والنصيحة للبر والفاجر، وطلب المغفرة، وطلب مرضاة الله فى جميع أموره، وترك الغضب، والكبر، والبغى، والمجادلة فى ظهور الجفا، وأن يكون وصى نفسه: يتهيأ للموت».

وفيما هو حصن للبدن قال: «حفظ اليقين، ومعاودة اللسان بالذكر، ومحاسبة النفس، واستعمال العلم، وحفظ الأدب، وفراغ البدن فى شغل الدنيا، والعزلة من الناس، ومجاهدة النفس، وكثرة العبادة، ومتابعة السنة» وفيما هو شرف للبدن ذكر: «الحلم، والحياء، والعلم، والورع، والتقى، والخلق الحسن، والاحتمال، والمداراة، وكظم الغيظ، وترك السؤال».

وفيما هو يخرب البدن أورد: «مصاحبة من لايهمه دينه، ومفارقة أهل الخير، ومتابعة النفس، ومجانبة الجماعة، ومجالسة أهل البدعة، وطلب ما لايعنيه، وتهمة الخلق، وطلب العلو، وهَمّ الدنيا».

---

(١) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٤٠. وانظر كذلك؛ بارتلد: دائرة المعارف الإسلامية: الترجمة العربية، المجلد الثالث، العدد الخامس ص٣٣١ مادة بايزيد البسطامى».

وفيما هو يميت البدن قال: قلة الأدب، وكثرة الجهل، ونعمة الخلق، وشهوة البدن، وطلب الرئاسة، والميل إلى الدنيا، ومحاباة النفس عند الحق، وكثرة الأكل».

وفيما هو ذل للبدن ذكر: «الحدة، والغضب، والكبر، والبغى، والمجادلة، والبخل، وإظهار الخفاء، وترك حرمة المؤمن، وسوء الخلق، وترك الإنصاف»[1].

ومن الجانب الإيجابى الذى يهدف إلى إصلاح النفس وتقويم العلاقة مع الله، نذكر قصة قصيرة أوردها أبو نعيم الأصفهانى صاحب الحلية تدل على الحذر والتقوى المفرطة عند أبى يزيد؛ وهى أن رجلا جاء إلى أبى يزيد فقال: أوصنى، فقال له: أنظر إلى السماء، فنظر صاحبه إلى السماء. فقال له أبو يزيد: أتدرى من خلق هذا؟ قال الله. قال أبو يزيد: إن من خلقها لمطلع عليك حيث كنت فأحذره» وقال أيضا: «مادام العبد يظن أن فى الخلق من هو شر منه فهو متكبر»[2].

وهذه الأقوال الإيجابية كونت عند بعض أئمة التصوف قاعدة طيبة عن أبى يزيد، فقد كان عالماً بأمور الشريعة، وهو ما جعل اختلاف العلماء والمؤرخين يتزايد؛ ولايفصل فيه برأى قاطع حين يمر ذكر البسطامى طارئاً عليهم، فعندما سئل أبو على الجوزجانى عن الألفاظ التى تحكى عن أبى يزيد قال: «أبو يزيد يسلم له حاله، ولعلّه بها تكلم على حد غلبة أو حال سكر، ومن أراد أن يرتقى إلى مقام أبى يزيد فليجاهد نفسه كما جاهد أبو يزيد فهناك يفهم كلامه»[3].

والذى يحسم خلاف العلماء حول ألفاظ أبى يزيد بين الشريعة والحقيقة، هو أنه كان منطلقاً من الشريعة، فلما بلغ مبلغ الفناء تخلى عن ذريعة العلم والمعرفة وتكلم

---

(١) السهلجى: النور من كلمات أبى طيفور أو كتاب شطحات أبى يزيد البسطامى ـ نشرة الدكتور عبدالرحمن بدوى: ضمن شطحات الصوفية ـ وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٨، ص١٣٣ ـ ١٣٤: وأنظر كذلك د. عبدالحليم محمود: سلطان العارفين: أبو يزيد البسطامى، ط دار التراث العربى للطباعة والنشر والتوزيع د.ت ص٥٠ ومابعدها.

(٢) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٣٥، ٣٦.

(٣) الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ١ ص٦٦.

بلسان الحقيقة فلم يجد مايمنعه عن الشطح، لأن الشطح تعبير عن الحقيقة[1]. وقد كانت شطحات البسطامى بحق مزلة قدم فى حال الفناء، فإذا كنا وجدناه يتمسك بالشريعة وينطلق من نقطة بدء سليمة فإنه كذلك فى حال الفناء خرج عن مبادئ الأخلاق واتصف بعدم التعبير عن صحة الأخلاق الضرورية أو الكلية، صحيح أنه قدم لنا صورة أخلاقية من واقع الدين والعقيدة، عندما حافظ على السنن الشرعية، ولكنه فى حال فنائه لم نجد عنده مايجزم بصحة العقيدة وصحة الأخلاق، فكان حال الفناء عند أبى يزيد دليلاً على عدم صحة الحكم بقيام أخلاق فضلاً عن شرائع. لأن أقواله لايمكن أن تتخذ قانوناً كلياً لأية شريعة خلقية[2].

وآية ذلك: أنه فى حال الفناء ـ أيضًا ـ أخذ يردد من الشطحيات ما أنكره عليه أئمة الإعتدال فى التصوف السُّنى وأولوا عليه شطحياته من واقع ما وجدوه له من أقوال إيجابية تحض على التمسك بالشريعة والالتزام بالأخلاق، وعدوا ذلك من باب المحبة.

عذرة الجنيد وأول شطحياته فى حال فنائه واتحاده بمحبوبه[3].. لما قيل له إن أبا يزيد يقول «سبحانى سبحانى! ما أعظم شانى!».

قال: «إن الرجل مستهلك فى شهود الجلال، فنطق بما استهلكه: أذهله الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا بالحق فنعته[4]» فنطق به ولم يكن من علم ما سواه ولا من التعبير عنه ضناً من الحق به؛ ألم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه فقال: ليلى؛ فنطق بنفسه ولم يكن من شهود إياه فيه»[5].

---

(1) د. سعيد مراد: التصوف رياضة روحية خالصة ص ٢٤٣.

(2) د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، ط دار المعارف، الطبعة الثانية، د. ت، ص٢٠٩.

(3) هناك موقف للجنيد من الشطح وله آراء هامة يستند عليها طبيعة منهج الجنيد المعتدل ومن هذا المنطلق أول الجنيد شطحات البسطامى وسنذكر ذلك فى موضعه.

(4) ابن الجوزى البغدادى: تلبيس إبليس ص٣٣٢.

(5) السهلجى: النور من كلمات أبى طيفور ص٨٩، نشره د. عبدالرحمن بدوى.

ومعنى هذا، أنه فى حال فنائه لايشـهد صفته، بل يشـهدها مغمورة بمغيـبها، وهو نوع من الـلذة التى توفـى على رؤية الأشـيـاء، بـل على رؤية الألم، ومـنه مـاجـرى لصواحبات يوسف عليه السلام، فـفناء أوصافهن، وما ورد على أسرارهن من لذة النظر إلى يوسف؛ غبن فيه عن ألم ما دخل عليهن فقطعن أيديهن(١).

وبالقياس إلى ذلك، نجد حـال البسطامى فى حقيقة قوله: «سبـحانى!!»، فهو أمر غاب فيه عن نفسه وعن صفته، ولـم يشهد سوى الحق.

ومما رواه السهلجى عن حقيقة قول أبى يزيد سبحانى! سبحانى! أنه أعظم من أن يفهمه مفهم أو يعلمه عالم إلا بعد فنائه عن نفسه بكليته حتى يبقى الحق بالحق مع الحق. فـهى إشـارة منه به إليـه(٢). وقال: «وتـلك إشارة إلى تنزيه الرجـال بعد إدراك الكمـال ونهاية الجمال وغاية الجلال والقرار على حال ليس وراءها حال»(٣).

٢ - شطحات البسطامى بين الأنصار والخصوم:

وإذا كان هناك كثير من أولياء التصوف وعـارفيه قدم للبسطامى الصفح والإعذار كالسـراج الطوسى، والقشيرى، وعـبدالقادر الجـيلانى، وغـيرهم واعتـبروا شطحـيات البسطامى من الأمور التى لايقام عليهـا حكـم. فإن هناك من اتهمه فى دينه وأنكر عليه أن يكون من عامة المسلمين(٤).

---

(١) الكلاباذى: التعرف ص١٥١.

(٢) السهلجى: النور من كلمات أبى طيفور ص١٨٦.

(٣) سنجد الجنيـد عند «موقفه من الشطح» يعـبر عن هذه الحالة ـ أى حالة أبى يزيد بأنهـا لاتدل على الكمال والنهاية وإنما تدل على حال البداية فقط.

(٤) كفره «أبو الحسن محمد بن أحمد بن سالم البصرى (ت٣٥٠هـ) زعيم طائفة «السالمية»، ومذهبهم مزيج بين التصوف وعلم الكلام، أندسوا بين الحنابلة وهم من الحشـوية، وبهم ذاع بين الصوفية القول بالتجلى فى الصور وينسب إلـيهم أبو طالب صاحب القـوت. وكان أبو سالم يطعن فى أبـى يزيد ولا يفعل ذلك مع «الحلاج». وقد رد عليه الطوسى فى اللمع ودافع عن أبى يزيد ضده.
(أنظر: أبو المظفـر الإسفـراييني (ت٤٧١هـ): التبـصيـر فى الدين ـ عـرض وتعليق الشيخ مـحمـد زاهد الكوثرى ـ مطبـعة الأنوار لنشر الثـقافة الإسـلاميـة، ط الأولى ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠ ص٧٧. وراجع السراج الطوسى: اللمع ص٤٧٣).

والواقع أن شطحات البسطامى قد امتلأت بها كتب الفقهاء الذين نالوا من التصوف، وصنفوا كتبهم لهذا الغرض كابن الجوزى البغدادى فى «تلبيس إبليس». ولم تكن شطحيات البسطامى من الأمور التى لايتفق عليها، إلا لأنها ذات مغزى باطنى يصعب تحليله أو تفسيره.. لأنها تتعلق برؤية المرء الخاصة فى حال الفناء.. ولنذكر نحن نموذجًا من هذه الشطحيات:

قال البسطامى ضمن ما قاله من شطحات وهو «يخاطب الله»: كنت لى مرآة فصرت أنا المرآة» «أى أن الله كان له مرآة فأصبح هو مرآة لله.

وقوله: «ضربت خيمتى بإزاء العرش ـ أو عند العرش».

أو قوله: «أشرف الحق على أسرار العالم فشاهدها خالية منه غير سرى فإنه رآه منه ملآءاً، فخاطبنى معظماً لى بأن قال: كل العالم عبيدى غيرك»[1].

وقوله: «طلقت الدنيا ثلاثاً ثلاثاً بتاتاً لا رجعة فيها، وصرت إلى ربى وحدى، فناديته بالإستغاثة: إلهى! أدعوك دعاء لم يبق له غيرك ـ فلما عرف صدق الدعاء فى قلبى والإياس من نفسى كان أول ما ورد على من إجابة هذا الدعاء؛ أن أنسانى نفسى بالكلية، ونصب الخلائق بين يدى مع إعراضى عنهم»[2].

* * *

ومن أهم ماذكره البسطامى فى الشطح ولفت به أنظار الصوفية والفقهاء، والباحثين[3] أيضاً ـ أنه قال: «رفع بى مرة حتى قمت بين يديه فقال لى: يا أبا يزيد أن خلقى يحبون أن يروك فقلت: ياعزيزى إن كانوا يحبون أن يرونى وأنت تريد ذلك. وأنا لا أقدر على مخالفتك. قربنى بوحدانيتك، وألبسنى ربانيتك، وارفعنى إلى أحديتك،

---

(١) السهلجى: النور فى كلمات ابن طيفور ص١٣٢ وأيضاً د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص ٣١، ٣٢.

(٢) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٣٦.

(٣) وصف أربرى ما قاله البسطامى بهذه العبارات فى كتابه:

Sufism: An account of MYSTICS of Islam, London, pp. 54 - 55.

حتى إذا رآني خلقك. قالوا رأيناك فيكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك. ففعل بى وأقامنى وزينى ورفعنى. ثم قال: أخرج إلى خلقى، فخطوات من عنده خطوة إلى الخلق خارجاً فلما كان من الخطوة الثانية غشى علىَّ فنادى ردّوا حبيبى فإنه لا يصبر عنى ساعة»[1].

ويسمى الصوفية هذا بمعراج أبى يزيد الذى وصل فيه إلى حالة القرب من الإغراق فى الفناء. ويدور هذا المعنى حول أن العناية الإلهية إذا حانت لبعض أهل هذا المقام، وحيل بينهم وبين المناظر التى كانت متجلية لهم بما شاهدوه من وارد إلهى له حكمة بالغة.. لم يعطوا الصبر عليه فأداهم هذا الفراق إلى إظهار ماكانوا يخفونه من رقة الشوق والهوى.. فكان الشطح طبيعياً منهم وهم على تلك الحالة. وهو أن فضحهم أو فضحوا أنفسهم بدافع من السبب الموجب للفراق، وذلك ماعبر عنه ابن عربى حين قال:

حتى إذا صاح الغراب بينهم فضح الفراق صبابة المحزون

ويختلف هذا المعراج من معراج الرسل والأنبياء، فمعراج الأولياء لايكون إلا بباطنهم وفى سرهم، أما معراج الأنبياء فهو ظاهر بأجسامهم، وجسم الولى يشابه قلب النبى فى صفائه وقربه إلى الله، وفى حالة الغلبة والسكر، يعرج الولى عن نفسه ولا يزال يترقى حتى يقترب من الله، فإذا رجع إلى مقام صحوه تشكلت هذه المرائى فى لوح خياله، وبدأ بتحصيل العلم بها، فالنبى يؤخذ بشخصيه، والولى يؤخذ بفكره[2].

وفى هذا المعراج تتفاوت النفوس، فمنها مايحتمل، ومنها ما لا يحتمل فيكون الشطح. فيخيل إلى الشاطح أنه يعلو - بعد أن جرّد الأمور الدينية عن كل مايشعر بالحس فيها - فوق مرتبة الأنبياء. فليثب الوثبة الأخيرة ليلحق بالألوهية نهائياً. فيصير هو والله شيئاً واحداً: فبعد أن كان الله له مرآة سيصير هو مرآة الله، أى أنه بعد أن كان ينشد الله، فالله هو الذى صار ينشده ويجد مثله الأعلى فيه»[3].

---

(١) السهلجى: النور من كلمات ابن طيفور ص١٢٨: وأيضاً: اللمع ص٤٩١ وأيضاً: تلبيس إبليس ص٣٣٤.

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٨٦ وأيضاً: محيى الدين ابن عربى: ترجمان الأشواق وأيضاً: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ص٤٨.

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص٣٤ - ٣٥.

فهـذا تفسـير ظاهرى لحال يصـعب تحليله أو تفسـيره، ولايمكن أن تؤخـذ أقوال الصـوفى فى حـال الفناء بما ترمى إليـهـا من مـدلول ظاهرى، فـإذا كـان أبو يزيد رجـلاً استهلك فى شهود الجلال الإلهى وذهل من رؤيته له عن رؤيته لنفسه، وغلبه حال السكر فنطق بما أجـراه المحبـوب على لسانه.. فـكيف يفسـر ذلك وهو من العلاقـات الخاصـة المخصوصة، وطبيعة هذه العلاقة لاتوجب التفسير والتحليل؟!.

وإذا كان الصـوفية الأوُل قـد اختلفـوا فى تفسيـر الشطح، وكادوا يجـمعون فـيه بتسليم الحـال لصاحبـه. فلا يستطيع أحـد أن يضع له تفسيـراً وهو ليس من أهله، فنحن لانفهم طبيعة العلاقة بين الله والإنسان إلا بميزان الاعـتدال الجامع بين الشريعة والحقيقة. وكثيراً ما يكون الإعتدال عندنا قاصراً أو ضعيفاً!!.

أما هذه الطفرات الروحية الخالصـة، فنحن نحكم عليها بميزان الظاهر الذى نملكه فقط. وميزان الظاهر لا يفسر لنا مثل هذه الأحوال.

إنما الذوق له لغة خـاصة بأهلها. فـمسألة الإتحاد فى حـال الفناء ـ لاتعدو ـ فيـما يقول الدكتور أبو الوفـا التفتازانى ـ أن تكون مجرد شعـور نفسى من البسطامى فى حالة الفناء المطلق[1].

لعل هذا ما حـدا ببعض الصوفيـة أن يلتمسـوا له العذر ويتعاطفـوا معه ويعتـبروا شطحيـاته من الزيادات والإفتراءات التى لفـقت إليه تلفيقـاً مما دعى الدكتور عـبدالحليم محـمود أن ينكر صـدور هذه الشطحات عن أبى يزيد حـقاً؛ وإنما هى فى إعـتقاده غـير صحيحة[2].

ولما سئل (عبدالـقادر الجيلانى)[3] عن قول أبى يزيد: خضت بحـراً وقف الأنبياء

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٤٦.

(٢) د. عبدالحليم محمود: سلطان العارفين أبو يزيد البسطامى ص٥٣.

(٣) وضع عبدالقادر الجيلانى قاعدة للشطح كان فـحواها: إن كانت تصدر فى حال اليقظة فهى من الشيطان، وإن كانت تصـدر فى حال السكر والمحـو؛ لايقام لهـا حكم .. وهو أيضاً قـد التمس العذر للبسطامى=

بساحله ـ ما معنى ذلك؟ أجاب: إن صح عنه فمعناه: وقفوا بساحله ليعبروا فيه من رأوا فيه أهلية العبور ويمنعوا من ليس فيه أهلية له، ويدركوا من أشرف على الغرق، كما يتأخر الأفضل ليشفع فى دخول الجنة ويدخل المفضول»(1).

وأنت تجد تناقضاً ملحوظاً بين هذا وأبيات الشعر المذكورة فى الهامش، هناك فى حالة الجذب يساوى بين الأنبياء والأولياء، وهنا يدرك تماماً الفرق بين الأفضل والمفضول.

لكن ذلك ليس من باب التناقض بل من جنس الأحوال التى تسلم لأصحابها، ولايحكم عليها بميزان الظاهر الذى نملكه نحن أو حتى لا نملكه؛ فلا ندرى بأى فأس نختارها لنضرب فى هذه التربة حتى الأعماق!!.

ولغرابة الشطح وبخاصة شطحات البسطامى على كثرتها، فقد كان أمراً طبيعيًا أن ينكرها عليهم الفقهاء؛ فبالإضافة إلى الهجوم العنيف الذى ذكره ابن الجوزى والأقوال الواردة عليهم نجد ابن تيمية يسمى الشاطحين بـ «عقلاء المجانين من النساك المولهين»، وذلك لأن منهم من يقوى عليه الوارد حتى يصير مجنوناً؛ إما بسبب خلط يغلب عليه، وإما بغير ذلك. ويذكر ابن تيمية قول بعض العلماء فيهم: «هؤلاء قوم أعطاهم الله عقولاً وأحوالاً، وأسقط ما فرض بما سلب»(2).

ويبدو أن ابن تيمية كان ميالاً إلى التصوف السنى ونصرة المتصوفين من المعتدلين

=وكأنه وضع تبريراً للشطحيات المنسوبة للصوفية بوجه عام برغم من أنه كان صوفيًا سنيًا معتدلاً! وفى قصيدة له يوصى فيها مريده فيقول:

مريدى هم وطب واشطح وغنى   وافعل ما تشا فالاسم عالى
وكل ولى له قـــــــدم وأنى   على قدم النبى بدر الكمال

ومعروف أن التصوف نكران الذات، والجيلانى هنا يرفع ذاته كعادة الشاطحين ويساوى بينه وبين النبى. وإنما كان ذلك منه تعبيراً عن حالة الجذب والإستغراق وتعبيراً عن الشطح الحاصل فى حال الفناء، (أنظر: الجيلانى: فتوح الغيب ص٢٤٠).

(١) د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص٣١.

(٢) ابن تيمية: رسالة الصوفية والفقراء، تحقيق د. أسامة محمد عبدالعظيم، دار الفتح ١٩٨٤ ص١٨.

كالجنيد والتسترى[١] وغيرهما، ومع ذلك أنكر فى مجموعة الرسائل والمسائل هذه الشطحات فقال: «إن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له فى حال «الفناء القاصر» سكر وغيبة عن السوى ـ والسكر وجد بلا تمييز ـ فقد يقول فى تلك الحال: سبحانى! أو ما فى الجبة إلا الله أو نحو ذلك من الكلمات التى تؤثر عن أبى يزيد البسطامى أو غيره من الأصحاء، وكلمات السكر تطوى ولاتروى ولا تؤدى»[٢].

إلا أنه يعود فيقرر: «أن هذه الأحوال التى يقترن بها الغشى أو الموت أو الجنون أو السكر أو الفناء، حتى لايشعر بنفسه ونحو ذلك إن كانت أسبابها مشروعة وصاحبها صادقاً عاجزاً عن دفعها كان محموداً على مافعله من الخير، وما ناله من الإيمان، معذوراً فيما عجز عنه وأصابه بغير إختياره، وهم أكمل ممن لم يبلغ منزلتهم لنقص إيمانهم وقسوة قلوبهم، ونحو ذلك من الأسباب التى تتضمن ترك ما يحبه الله أو فعل ما يكرهه الله»[٢].

وعنده أن من لم يزل عقله مع أنه قد حصل له من الإيمان ما حصل لهم، أو مثله أو أكمل منه، فهو أفضل منهم. ويسمى هذه الدرجة «بحال الصحابة» وحال نبينا ﷺ، فهو أفضل وأكمل وأعلى مقاماً بالقياس إلى سيدنا موسى حين خر صعقاً لما تجلى ربه للجبل، فحال موسى حال جليلة علية فاضلة ولكن حال محمد عليه السلام أفضل وأتم فى الفضل والكمال. أو بعبارة أخرى حال محمد عليه السلام حال سكون وتمكين، وحال موسى حال حركة وإنزعاج.

---

(١) لم يرفض ابن تيمية آراء الأكابر من الشيوخ الذين ذكرهم أبو عبدالرحمن السُلمّى فى طبقات الصوفية، والذين كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب أهل الحديث كالفيضل بن عياض، والجنيد، وسهل بن عبدالله التسترى، وعمرو بن عثمان المكى وابن الخفيف الشيرازى وغيرهم، ويذكر ابن تيمية أن الجنيد رحمه الله تكلم بكلام الأئمة العارفين فإن كثيراً من الصوفية وقعوا فى نوع من الحلول والإتحاد كما ذكر ذلك أبو نعيم الأصفهانى، وأبو القاسم القشيرى فى الحلية والرسالة وغيرهم. (أنظر د.الطبلاوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط١٩٨٤م ص٨٧).

(٢) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ١٤٧ وأيضا د. بدوى: شطحات الصوفية ص١٧.

(٣) ابن تيمية: رسالة الصوفية والفقراء ص١٨.

وإذا تركنا ابن تيمية إلى تلميذه ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) وجدناه يقول فى «مدارج السالكين»: «إن كل هذه الكلمات التى فاه بها أبو يزيد لو صدرت عن قائلها وعقله معه لكان كافراً ولكن مع سقوط التميز والشعور قد يرتفع عنه قلم المؤاخذة»(١).

ويشرح ابن قيم معنى «الفناء» هنا ويراه فناء عن شهود السوى، وليس مرادهم فناء وجود ما سوى الله فى الخارج، بل فناؤه عن شهودهم وحسهم، فحقيقة غيبة أحدهم عن سوى مشهوده، بل غيبته أيضاً عن شهوده ونفسه، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره وبموجوده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبه، وبمشهوده عن شهوده»(٢).

وهذا ما عبر عنه أبو يزيد بقوله: «غبت عن الله ثلاثين سنة، وكانت غيبتى عنه ذكرى إيّاه، فلما خنست عنه وجدته فى كل حال حتى كأنه أنا»(٣).

ويسمى ابن قيم هذه الحالة سكراً واصطلاماً، ومحواً وجمعاً، وهو لايختلف كثيراً عن ما جاء فى اصطلاحات الصوفية من حيث ورود هذه الألفاظ واستعمالها فى حال السكر والغلبة، ويرى أن الصوفية فى هذا الحال لايفرقون بين معانى الأسماء السابقة، وقد يغلب شهود القلب بمحبوبه ومذكوره حتى يغيب به ويفنى به. فيظن أنه اتحد به وامتزج، بل يظن أنه نفسه، ويقول: «يحكى أن رجلاً ألقى محبوبه نفسه فى الماء، فألقى المحب نفسه وراءه»، فقال له: ما الذى أوقعك فى الماء؟ فقال: غبت بك عنى، فظننت أنك أنى»(٤).

وقد أشار الغزالى(٥) قبل ابن الجوزية وقبل ابن تيمية إلى هذه الحالة وأضاف

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، تحقيق وتعليق د. محمد كمال جعفر، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠، الجزء الأول، ص١٨١.

(٢) ابن القيم: مدارج السالكين، جـ١ ص١٨١.

(٣) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٣٥.

(٤) ابن القيم: مدارج السالكين جـ١ ص١٨١.

(٥) الغزالى: مشكاة الأنوار ـ تحقيق وتقديم د. أبو العلا عفيفى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، ص٥٧، ٥٨.

عليها مزيداً من العناية والتنقيح كما سنرى ذلك فى موقف الغزالى من الإتحاد والحلول. ويكاد يتفق الباحثون على أن «الفناء» غيبة، لايشعر فيها الصوفى بنفسه ولايدرك شيئاً إلا الله .. تتلاشى ذاته فى الذات الكلية. وقد أطلق (ستيس Stace[1]) على هذه الحالة بتجربة الفقدان: فقدان الذاتية أو الفردية (Individuality) فى الوجود المطلق، وهو ما يطلق عليه إصطلاحاً الفناء[2] (Annihilation)

ويذكر نيوكلسون (Nicholson) بعض الأقوال التى نسبت إلى أبى يزيد وتفيد مذهبه فى الفناء كقوله: «للخلق أحوال، ولا حال للعارف ـ لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره» وقوله: «خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فىَّ: يا من أنت أنا! فقد تحققت بمقام الفناء فى الله»[3].

ولكن هذه الحالة ممنوعة من الإستمرار والثبات، فإذا عاد إلى المصطلم عقله، يعلم أنه كان غالطاً فى ذلك، وأن الحقائق متميزة فى ذاتها، فالرب رب، والعبد عبد، والخالق بائن عن المخلوق؛ ليس فى مخلوقاته شىء من ذاته، ولا فى ذاته شىء من مخلوقاته؛ وفى حال السكر والمحو والإصطلام والفناء قد يغيب عن هذا التمييز.

ونعود مرة أخرى إلى ابن قيم، ونلاحظ أنه يجرى فى تقسيم الفناء مجرى ابن تيمية. الفناء عنده على درجات منها المحمود ومنها المذموم.

فالذى يحمد منه هو فناء العبد بعد أن يمر بمنازل السلوك: «فناؤه عن حب ما سوى الله، وعن خوفه ورجائه، والتوكل عليه، والإستعانة به والإلتفات إليه، بحيث يبقى دين العبد ظاهراً وباطناً كله لله».

---

(١) وصف ستيس Stace حالة البسطامى فى كتابه:

Myticism and Philosophy, Macmillan, London, 1961, P. 115.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٤٦.

(٣) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م، ص٧٥، ٢٤ وأنظر كذلك نيوكلسون: دائرة المعارف الإسلامية، العدد السابع، المجلد الأول مادة ـ (إتحاد) ص ٤٢٤؛ الترجمة العربية.

وتلك ملاحظة دقيقة من ابن قيم الجوزية، لكنها كانت موجودة عند أهل الإعتدال من الصوفية وتحدث عنها الجنيد فى كثير من المواضع.

أما الذى لايحمد منه فهو: «عدم الشعور والعلم بحيث لايفرق صاحبه بين نفسه وغيره، ولابين الرب والعبد، مع إعتقاده الفرق، ولا بين شهوده ومشهوده. بل لايرى السوى ولا الغير - فهذا ليس بمحمود ولا هو وصف كمال، ولا هو مما يرغب فيه ويؤمر به، بل غاية صاحبه أن يكون معذوراً لعجزه، وضعف عقله عن احتمال التمييز والفرقان، وإنزال كل ذى منزلة منزلته موافقة لداعى العلم، ومقتضى الحكمة، وشهود الحقائق على ما هى عليه، والتمييز بين القديم والمحدث، والعبادة والمعبود، فينزل العبادة منازلها، ويشهد مراتبها ويعطى كل مرتبة حقها من العبودية، ويشهد قيامه بها»[1].

وبهذا تكون أوصاف الفناء الذى لايحمد تنطبق على أبى يزيد، لأنه الفناء الذى يؤدى إلى الإتحاد فيهدم أصول العلاقة بين الرب والعبد من تحقيق صفات العبودية على الوجه الذى نراه ظاهراً بغير تحقيق!!..

ويعنى ذلك عند ابن القيم أن العبودية تتطلب الصحو والحضور، واليقظة والشعور، بل أن كمالها فى هذه المطالب لا فى السكر أو الغياب، فإن أداء العبودية فى ذلك يكون بمعزل عن الكمال والتمام. وإن عبداً يخدم سيده وهو على حال اليقظة والشعور، والتمييز والإدراك أكمل فى خدمته من عبد فقد الوعى، وطرد التمييز؛ وطرح الشعور والإدراك.

فالفناء عند ابن القيم هو : «حظ الفانى ومراده والعلم والشعور والتمييز والفرق، وتنزيل الأشياء منازلها وجعلها فى مراتبها، وحق الرب ومراده، ولايستوى صاحب هذه العبودية وصاحب تلك»[2].

وصفوة القول فى هذه المواقف الثلاثة السابقة، موقف الصوفية، وموقف الفقهاء،

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ١ ص١٨٢.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ١ ص١٨٢.

وموقف بعض الباحثين أن أبا يزيد قد أبتلى بحال الفناء وفاه فى حال فنائه بألفاظ أنكرها البعض، وأوّلها آخرون نظراً لما قادته إليه حالته من الحركة والإنزعاج، وهى - بالطبع - حالة ضعيفة عارضة تجعل من صاحبها موصوفاً بالضعف، ولاتجعله موصوفاً بالسكون والتمكين.

لذلك نجد الجنيد يصف البسطامى بأنه لايزال - مع عظم إشارته - فى طور البداية والتوسط، ولم يسمع منه نطقاً يدل على المعنى الذى ينبئ على الغاية والكمال والنهاية[١].

وأن دل ذلك على شيء، فمدلوله الأقوى أن الجنيد كان على مقام التمكين والرسوخ والتحصن بالعلم والشرع - كما سنرى ذلك كله فى موضعه حيث لا موضع له عندنا إلاّ فى هذا التقدُّم العارم. فى ديوان الولاية

ويدلنا ذلك - أيضاً - على أن منهج الإعتدال - فى كل الأحوال - يحمى صاحبه من غاشية الشطط والجنوح ويبقيه يقظاً فى أمان الشريعة والتكاليف.

فغيابه يؤدى إلى الشطح فى حال الفناء، واختفائه يجعل الإنسان هائماً سكراناً، منقطعاً عن الأسباب أو جانحاً بعيداً عن منهج الوسطية والإعتدال.

«فناء فقط من غير بقاء»..!!

٣ - التصوف المعتدل والآثار السلبية لظاهرة الشطح:

إذا كنا وجدنا أن الشطح فى حال الفناء تعبير عن الحقيقة، وطرح للشرائع والتكاليف، فهل يعد ذلك موقفاً تقبّله المعتدلون[٢] من الصوفية؟

وهل كان الإتحاد فى حال الفناء نموذجاً من نماذج الفناء الصحيح؟

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٤٦٧، ولنذكر إننا سنعود إلى موقف الجنيد من الشطحات لما له من دلالة على هذا المنهج، وكيف أنه حكم على أبى يزيد هذا الحكم.

(٢) نحن نرجئ موقف الجنيد من الإتحاد والحلول ومن الشطح عامة، وكذلك موقف الغزالى لحين عرض آراؤهما فى موضعهما من الكتاب.

الواقع أن الدكتور عبدالرحمن بدوى يصف ظاهرة الشطح بأنها «ظاهرة ممتازة، وأن الكلمات الشطحية، لاتقل فى صدقها عن الكلمات التى تصدر فى حال الصحو.. لأن الشطح ـ فى رأيه ـ ظاهرة صوفية سليمة ويعتبرها عنصراً جديداً وخاصاً بالتصوف الإسلامى»(١).

معنى ذلك؛ أن ظاهرة الشطح الناجمة عن الإتحاد فى حال الفناء، ضمن التصوف الصحيح الخاص بالإسلام، فكأن أهم مايميز التصوف الإسلامى هو: ظاهرة الشطح.

ولما كان الشطح ليس فى الإتحاد فقط. ولكن ـ أيضاً ـ فى الحلول ووحدة الوجود كما سنرى. فقد صارت هذه المذاهب المختلفة ضمن تصوف إسلامى صحيح.

والحقيقة غير ذلك، فليست خصائص التصوف الإسلامى، «السنى منه» خاصة تؤدى إلى الشطح وفقد الوعى والتمييز.

وليست خصائص التصوف المعتدل تُفضى إلى الإتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، وإنما هى تحافظ على الإستقامة وترعى حدود التكاليف. فعلى الله قصد السبيل.

وقد أشاد القرآن الكريم ـ فى أكثر من موضع ـ بالإستقامة والتكليف للكائن المكلف. ﴿تلكَ أُمَّةٌ قَد خَلَت؛ لَهَا مَا كَسَبَتْ ولَكُم مَّا كَسَبتُم؛ وَلاَتسئلُونَ عمَّا كَانُوا يعمَلُونَ﴾(٢).

﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾(٣) وقوله تعالى: ﴿وَابتَغِ فيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنيَا؛ وَأحسِن كَمَا أَحسَنَ اللهُ إليكَ، وَلاَ تبغِ الفَسَادَ فِى الأَرضِ، إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ المُفسدِينَ﴾(٤).

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص١٧، ١٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٣٤.

(٣) سورة الطور: الآية ٢١.

(٤) سورة القصص: الآية ٧٧.

فهذا يفيد معنى المسئولية، ومعنى التوازن والاعتدال. ومعنى الحفاظ على أمانة التكليف. يقول الأستاذ عباس محمود العقاد: «مكان الإنسان فى القرآن الكريم هو أشرف مكان له فى ميزان العقيدة، وفى ميزان الفكر وفى ميزان الخليقة التى توزن به طبائع الكائن بين عامة الكائنات .. هو الكائن المكلف..

هو كائن أصوب فى التعريف من قول القائلين« الكائن الناطق» وأشرف فى التقدير .. هو كائن أصوب فى التعريف من الملك الهابط ومن الحيوان الصاعد، وأشرف فى التقدير من هذا وذاك.

ليس الكائن الناطق بشىء، إن لم يكن هذا النطق أهلاً لأمانة التكليف، وليس الملك الهابط منزلة تهدى إلى طريق الصعود أو طريق الهبوط، وليس الحيوان الصاعد بمنزلة الفصل بين ما كان عليه وما صار إليه، ولا بمنزلة التمييز بين خال وحال فى طريق الارتقاء..

إنما الكائن المكلف شىء محدود بين الخلائق بكل حد من حدود العقيدة أو العلم أو الحكمة، وحادث من حوادث الفتح فى الخليقة موضوع فى موضعه المكين بالقياس إلى كل ما عداه»[1].

ولما كان التكليف من الخصائص المحكمة التى ينفرد بها القرآن بين تعريفات الفلسفة وتعريفات الدعوة الدينية، ويأمر بها المسلمين ولا يستثنى منهم أحداً ـ أيا كان ـ وكان الشطح ـ أيضاً ـ خروجاً عن قانون التكليف .. فقد صارت ظاهرة الشطح الناتج عن الإتحاد وغيره هى من الظواهر المريضة التى لاتوصف بدلائل الإمتياز والتفوق فى التصوف السنى المعتدل.

ويكاد الذين كتبوا فى التصوف السنى الصحيح يتفقون على موقف مناهض للتصوف المتطرف ـ الذى منه ظاهرة الشطح، لأن الشاطح لايقيم عقيدة التوحيد خالصة نقية بين أبنائها الموحدين.

---

(١) عباس محمود العقاد: الإنسان فى القرآن الكريم ـ ط دار النهضة للطباعة والنشر ـ الفجالة، القاهرة د. ت، ص١٦، ١٧.

وقد عدّ أبو طالب المكى فى «القوت»؛ الصوفىَّ الشاطحَ أحد الذين لايقدرون على شرح لطائف التوحيد، ولادرك الشبهات التى تختلج فى صدور المؤمنين؛ لأن حقيقة التوحيد ـ فى رأيه ـ لايجيب عنها ـ ونظراً لعزة العلم ـ إلا الأغرار المبتدعون الضالون أو الفاجرون من أصحاب «الكلام» أو الشاطحون من الصوفية أو الساقطون الذين لاتقام على أقوالهم حجة ظاهرة، أو العلماء الذين يدعون الفتوة ويتوسّمون بمذاهب الفقه.

كل هؤلاء لايصلحون للإجابة على حقائق التوحيد.. لكن ماذا نقول فى زمان صار العلم فيه عزيزاً، وصارت حقائق التوحيد «حكراً» للجهال الذين لايعرفون أن علم الإيمان وصحة التوحيد وإخلاص العبودية للربوبية، وإخلاص الأعمال من الأهواء الدنيوية، وما يتعلق بها من أعمال القلوب، هو من الفقه فى الدين، ونعت أوصاف المؤمنين إذ مقتضاه الإنذار والتحذير؟!

أولئك هم الذين لايقدرون على شرح حقائق التوحيد فضلاً عن فهمها؛ بصفة عامة. أما الذى يخص الشاطحين منهم قال المكى: «.. أو صوفى شاطح تائه غالط يجاوز بك الكتاب والسنة لايباليهما، ويخالف بقوله الأئمة لايتحاشاها، فيجيبك بالظن والوساوس والحدس والتمويه، ويمحو الكون والمكان، ويسقط العلم والأحكام، ويذهب الأسماء والرسوم .. وهؤلاء تائهون فى مفازة التيه لم يقفوا على الحجة، قد غرقوا فى بحر التوحيد لم يجعلوا أئمة المتقين ولا حجة للمتقين. وهذا ساقط القول إذ ليس معه حجة ولا هو على سنن المحجة»(١).

يتضح لنا ـ إذن ـ أن ظاهرة الشطح بوجه العموم ليست ظاهرة سليمة ولا ممتازة. ولعل شيئاً لايكون مدروجاً منها تحت باب العقيدة أو باب الشرع وصحة التوحيد، بل هى من هوى النفس وتهاويل الشيطان ـ كما نبهنا إلى ذلك أبو طالب المكى.

وعليه، فلا تعد ظاهرة الشطح بوجه العموم أيضاً ـ من حقائق الإيمان، ولكنها تعتبر ـ وعلى حد تعبير «المكى» نفسه ـ من الوساوس الشيطانية، ومن الهلوسة والتخليط، ومن أسباب السكر المؤدى إلى الهذيان.

---

(١) أبو طالب المكى: قوت القلوب ـ الجزء الأول، ص١٤٦.

من هذه الوجهة نرفض أن تكون ظاهرة الشطح من التصوف الإسلامى الصحيح؛ والسُّنى منه على وجه الخصوص.

* * *

ومن جهة أخرى، أن اعتبار الشطح عنصراً جديداً يميِّز التصوف الإسلامى عن غيره من أنواع التصوف العام فهذا - أيضًا - لدينا غير مقبول.

إذا كان التصوف الإسلامى لا يميز بمضمونه ومحتواه، وخصائصه الشرعية، فلا مرحباً بالشطح .. يأتى من حيث ندرى أو لا ندرى ليميز القيم الروحية فى الإسلام.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الشطح نتيجة الإتحاد، وتجربة الإتحاد موجودة فى جميع أنواع التصوف فى كافة الديانات والحضارات والثقافات العالمية.

وهنا نعود إلى أبى يزيد البسطامى، فالشطح عند البسطامى بصفة خاصة هو لون من ألوان الإتحاد الذى يحمل المعنى العام للأديان تحت لواء الوحدانية؛ أو بعبارة أخرى يطوى الكثرة فى الأديان نحو وحدة - ويجمع إتحاد الأديان فى صورة كلية بالنسبة إلى الله، فالله واحد، والأديان واحدة، لأنها من الله الواحد حيث لاتفرقة ولاتجزئة فى الكل الواحد؛ ولعل هذا ما دعى نيوكلسون أن يصف مذهب أبويزيد البسطامى بوحدة الوجود ويرى أن أبا يزيد هو الذى أدخل فى التصوف الإسلامى فكرة وحدة الوجود التى كانت ذائعة ذيوعاً عظيماً فى أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين[1].

وأنت إذا نظرت إلى بعض أقوال أبى يزيد فى حال الفناء والشطح والإتحاد أو فى غير ذلك[2] تجده يتحدث بلسان الوحدة كقوله: «إنى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى»؛

---

(١) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. عفيفى ص٢٤، ٢٥.

(٢) الواقع أن إصرار أبو يزيد على الشطح يجعل الباحث يشك فى أن تكون كل هذه الأقوال قيلت فى حال الفناء، فقد كان أبو يزيد يضع لها تبريراً يتضح به إصراره وكأنها منهج يسير عليه: على سبيل المثال: قيل له: أنك من الإبدال السبعة الذين هم أوتاد الأرض. فقال أنا كل السبعة وجاءه رجل فقال له: بلغنى أنك تمر فى الهواء.. قال: وأى أعجوبة فى هذه؟ طير يأكل الميتة يمر فى الهواء؟ والمؤمن أشرف من الطير؟. وهو ما سماه د. زكى مبارك عند بحثه عن الحلاج (لباقة فى التخريج) .. والمعروف أن اللباقة لا تحصل=

فهذه عبارة تشى بوحدة الوجود إذا نحن ألتمسنا من ورائها فلسفة «التخريج» التى تؤكدها؛ وإن كانت فى ذاتها صرخة جذب فى حال الفناء.

وقوله: «خرجت من بايزيديتى كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد، لأن الكل واحد فى عالم التوحيد».

ويذهب أبو الريحان البيرونى (ت٤٤٤هـ) حين يعرض لنظرية الفناء عند الهنود[1] أن ثمة مشابهة بينها وبين قول أبى يزيد السابق، ويتابعه فى تأثير الصوفية بفكرة الاتحاد الهندى «جولدتسهير»[2].

وينقل البيرونى نصوصاً من كتاب ياتنجل فيقول: «وإلى طريق ياتنجل ذهبت الصوفية فى الإشتغال بالحق، فقالوا: «مادمت تشير فلست بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشيراً ولا إشارة».

ويرى أن كلام الصوفية فى الفناء أدى بهم إلى القول بالإتحاد، فيقرر أن أحد الصوفية أجاب عن الحق بما يأتى «كيف لا أتحقق من هو أنا» بالأنية وأنا بالإثنينية وإن عدت، فبالعودة فرقت وإن أهملت فبالإهمال حققت، وبالإتحاد ألفت».

ويتابع البيرونى فى ذلك كل من جولد تسهير، ونيوكلسون حيث يقرر الأخير أن أبا يزيد أخذ عقيدة الفناء الصوفى عن أبى على السندى الذى علمه الطريقة الهندية التى كانت تعرف «بمراقبة الأنفاس». وهى طريقة هندية بوذية ذكرها البسطامى تحت إسم «عبادة العارف»، فأبو يزيد البسطامى وقع تحت تأثير المذاهب الهندية ـ كما يرى نيوكلسون ـ إذ كان جده زاردشتياً وشيخه فى التصوف كُرْدياً»[3].

=إلا فى حال الصحو. أنظر أبو نعيم الأصفهانى: الحلية جـ١٠ ص٣٥، ٣٧، وأيضاً د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ١ ص١٥٨.

(١) وصف البيرونى حالة الإتحاد هذه فى كتابة: «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة» تحقيق إدوار سخاو ـ طبعة ليبزج سنة ١٩٢٥ ـ جـ١ ص٦٢، ٦٣.

(٢) لكنه يرى ـ بتعصب بغيض ـ أن كل ما فى الإسلام من روحية إنما هى مستمدة أما من المسيحية وأما من البوذية، وأما من الأفلاطونية المحدثة! وهذا بالطبع غير صحيح.

(٣) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٧٥ وأنظر كذلك : دكتور على سامى النشار: نشأة=

وإذن فهناك وجه شبه بين أبى يزيد والتصوف فى المذاهب الأخرى من حيث علاقة ذلك بالإتحاد، ويرى (ستيس) وجه شبه بين البسطامى والصوفية إبتداء من أصحاب الأوبانيشاد حتى إيكاهارت (الألمانى)، ويرى وجه شبه - أيضاً بينه وبين تنيسون، وآثر كويستلر فى العصر الحديث[١].

ولكن قبل أن نترك نيكلسون: نستدرك فنقول أن نسبة أبى يزيد البسطامى إلى وحدة الوجود نسبة خاطئة فيما يقول د. أبو الوفا التفتازانى[٢]، ومن قبله د. أبو العلا عفيفى حيث قرر ذلك فى كتابه: «التصوف: الثورة الروحية فى الإسلام»[٣].

فإن مذهب وحدة الوجود لم يظهر فى التصوف الإسلامى قبل ابن عربى (٦٣٨هـ). أما البسطامى فقد كان صاحب مذهب إتحادى أو بالأحرى شعور بالإتحاد Unitary Consciousness وهو الشعور الذى يتجاوز كل كثرة، وهذه التجربة الصوفية معروفة جيداً عند دارسى موضوع التصوف، وشائعة فى كل أنواع التصوف فى الحضارات المختلفة، فأبو يزيد لايقصد حقيقة الإتحاد، لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية لذلك أصاب «ستيس» حين وصف تجربة البسطامى بأنها مجرد «شعور» بالإتحاد، أو بالفناء فى المطلق. وهو ماتنبه إليه نيوكلسون بأنه أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفى الدقيق. أى بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها، حتى ليمكن أن يعد هذا الرجل بحق أول من وضع مذهب «الفناء»[٤].

=الفكر الفلسفى فى الإسلام - ط دار المعارف سنة ١٩٦٨ هـ الجزء الثالث الصفحات ٢١، ٤٨، ٥٠، وأيضا د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، لسنة ١٩٨٤م، ص٤٠ وما بعدها. وأيضاً: د. عبدالرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى ص٣٥، ٣٦، ٣٧.

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص١٤٥.

(٢) المرجع السابق: ص١٤٨، ١٤٦.

(٣) د. أبو العلا عفيفى: التصوف.. الثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٣م ص٩٨ - ١٠٥.

(٤) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٢٢، ٢٣ - وانظر كذلك د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل ص١٤٧، وقد نفى نيوكلسون مذهب وحدة الوجود عن الحلاج وقرر أنه لم يظهر إلا بعد الحلاج بزمن طويل وكان أكبر واضع له محيى الدين ابن عربى (فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص١٣١).

ويهمنا فى هذه الآراء، كيف كان الإتحاد ظاهرة عامة فى التصوف فى مختلف المذاهب ولم يتميز به التصوف الإسلامى الصحيح، على أن الإتحاد مظهر سيء من مظاهر الكشف فى حال الفناء، والكشف لايكون صحيحاً كاملا إلا إذا كان ناشئاً عن الإستقامة المشروطة بالطاعة والالتزام بحدود الشريعة. لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم يكن هناك إستقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين(١).

وذلك ما يشبه طريقة التطهير Via purative الذى أشار إليه نيوكلسون وهو الذى يؤهل صاحبه إلى الاتصال بالله "Commuion with God" فى حالة الإشراق. وقد عرف أيضاً فى التصوف المسيحى حيث كان أقوى أسلحة المجاهدة فى محاربة النفس بالجوع والعزلة والصمت(٢).

ونجد البيرونى يحاول ـ أيضاً ـ أن يربط بين النظرية الأفلاطونية، ونظرية الإتحاد الصوفى فيرى أن القول بمشابهة النفس الإنسانية للجوهر الإلهى القديم هو نظرية الصوفية فى الأنا (الإتحاد). وأن الصوفية قالوا فى قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ إن الأمر بقتل الميت لإحياء الميت، إخبار أن القلب لايحيا بأنوار المعرفة إلا بإماتة البدن بالإجتهاد حتى يبقى رسمًا لا حقيقة له، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات.

وقالوا إن بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة، وإنما اجتهاد القوم فى قطع الظلمة إلى النور، فلما وصلوا إلى مقامات النور لم يكن لهم رجوع»(٣). ومما لا شك فيه أن هذه الشواهد تجعل فكرة الإتحاد غريبة عن الأجواء الإسلامية بما ينطق أصحابها من شطحيات لا رصيد لهم فيها من شرع أو إعتدال.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ط دار الشعب د. ت، ص٤٤١.

(٢) Nicholson: Art "sufis" Encyclopedia of Islam

وأيضا نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخ ص٧٨. وأيضا راجع: د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية ط٢، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م ص١٨٩ وكذلك أنظر Nicholson, the Mystics of Islam, P. 70

(٣) فيدون: وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط ـ ترجمة وتعليق وتحقيق الدكتور على سامى النشار وعباس الشربينى، ص٣١٠ مجموعة الأصول الأفلاطونية؛ دار المعارف ١٩٦٥م .

ومما لاشك فيه ـ أيضاً ـ أن البيئة الإسلامية لم تفرز عقولاً تتقبل الأفكار الغربية ولاتتصدى لها بالنقد والتمحيص، وفكرة الشطح والإتحاد كانت من الأفكار التى وقف أمامها العقل الإسلامى وقفة التحدى والمجابهة ولعب إزاؤها «منهج الإسلام الصدى» دوره فى رد كل فكرة غريبة عن روح الإسلام مع الوضع فى الاعتبار أنه لم ينقبض ـ أبداً ـ عن تلقى كافة الآراء والمذاهب من الثقافات الأخرى، ولا يمنع ذلك من أن ترد العناصر الغريبة إلى مصادرها مما كان شاهداً على قدرة الهضم والإستيعاب، ولم يحسب ـ بحال ـ من مظاهر التقوقع والإنغلاق.

وعلى هذه القاعدة المنهجية، يمكن الحكم؛ بأن فكرة الإتحاد غريبة عن روح التصوف الحق. وما يجرى على الإتحاد يجرى على الشطحيات .. لأن الشطح بصفة عامة[1] لايستقيم أمام المنهج المعتدل، أو صحة العقيدة وصحة التوحيد.. ولكنه ـ فى جملته ـ مجموعة من الأقوال الدالة على التخبط والإلتباس على أقل تقدير، هى كذلك فى عرف الناس.

وبعد، فإن أبا يزيد ـ رحمه الله ـ أنطلق من نقطة بدء سليمة حين ألتزم بالشريعة .. وتكلم فى الأخلاق .. واحتكم إلى العلم والفهم؛ كانت بدايته فى ذلك صحيحة. ولما بلغ مبلغ الفناء استسلم للهواجم والبوادة، فلم تحتمل نفسه ما ورد عليها من بوارق الأنوار.

نحن لانقدح فى عقيدة أبى يزيد بمقدار ما نقدح فى الشطح الذى يضرب العلم، وينبذ الإعتدال، ويخرج عن قوانين التصوف الرشيد، ويعبر فقط عن الحقيقة دون الشريعة.

(١) ذكر السراج الطوسى فى «اللمع» طائفة من الصوفية أدرجها تحت باب الشطح منهم أبو بكر الشبلى (ت٣٣٤هـ) وأبو الحسين النورى (ت٢٩٥هـ) وأبو حمزة الصوفى (ت٣٠٩هـ) ومحمد بن موسى الفرغانى (ت ٣٢٠هـ) وغيرهم. (السراج الطوسى: اللمع ص٤٧٨ ومابعدها). وقد قامت بين الحارث المحاسبى وأبى حمزة الصوفى بعض الإختلافات بسبب الشطح.. نذكرها عند بحث الحارث المحاسبى.. ولنذكر ـ أيضاً ـ أن هذه الشطحيات قد احتملت عند بعض الأئمة ألواناً من التأويلات والتفسيرات.. ولكنها لاتعتبر بالقياس إلى شطحات البسطامى شيئاً يذكر، فقد تميز البسطامى بين هؤلاء ـ جميعاً ـ بالشطح الذى يقترب من الإتحاد ويبتعد عن الإعتدال.

ولم يكن موقفنا هذا إلا صدى لمنهج الجنيد ومنهج الغزالى كما سنعرضهما بالتفصيل.

ثانياً: الفناء والحلول Incornation

(١) اعتدال المنهج ومصرع الحلاج:

رأينا ونحن نبحث البسطامى أن الفناء قد أسلمه إلى الشطح والاتحاد، وكذلك الحلاج[١] سيسلمه الفناء إلى الحلول.

وكان الحلاج فى بدء أمره مشغولاً بكلام الصوفية، وكانت عباراته من جنس الشطحيات، وأفتن به قوم من أهل بغداد، وقوم من أهل «طالقان» خرسان لإدعائه أنواع العلوم العامة والخاصة.

واختلف المتكلمون والصوفية والفقهاء فى حاله: أجمع المتكلمون[٢] على أنه من المشعوذين وأهل الحلول، فنسبوه إلى الكفر حين حكموا عليه أنه قال: «من هذب نفسه فى الطاعة، وصبر على اللذات والشهوات، أرتقى إلى مقام المقربين، ثم لايزال يصفو ويرتقى فى درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ، حل فيه روح الإله الذى حل فى عيسى بن مريم، ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله الله تعالى، وزعموا أن الحلاج أدعى لنفسه هذه المرتبة»[٣].

وأما الصوفية: فبرئ منه عمرو بن عثمان المكى (ت٢٩٧هـ) وأبو يعقوب الأقطع (ت ٣٣٠هـ) ولم يقبله الجنيد كما سنرى.

---

(١) نشأ أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج بواسط والعراق، وهو من أهل بيضاء فارس، وصحب الجنيد، وأبا الحسين النورى، وعمراً المكى، والقوطى وغيرهم ـ وتوفى مقتولاً (٣٠٩هـ). انظر ترجمته طبقات السلمى ص٣٠٧، وطبقات الشعرانى جـ١ ص٩٢ ويقول السلمى: (والمشايخ فى أمره مختلفون، رده أكثر المشايخ، ونفوه وأبوا أن يكون له قدم فى التصوف (طبقات السلمى ص٣٠٨).

(٢) باستثناء طائفة «السالمية» التى زعمت أنه من أهل التحقيق فى التصوف، وقد سبقت الإشارة إلى أن هذه الطائفة أنكرت شطحات البسطامى وحبذت هنا شطحات الحلاج.

(٣) عبدالقاهر البغدادى (ت٤٢٩هـ): الفرق بين الفرق ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ط الأولى ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص١٩٧.

وقال عمرو بن عثمان: «كنت أماشيه يوماً فقرأت شيئاً من القرآن. فقال: يمكنني أن أقول مثل هذا» وروى أن الحلاج مر يوماً على الجنيد، فقال له: أنا الحق، فقال الجنيد: أنت بالحق أية خشبة تفسد فتحقق فيه ما قاله لأنه صلب بعد ذلك[1].

ويرى ماسينيون أن علة إنكار عمرو المكى على الحلاج، أن الحلاج دخل مكة ولقى عمراً فلما دخل عليه قال له: الفتى من أين؟ فقال الحلاج: «لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شيء مكانه، فإن الله يرى كل شيء».

فخجل عمرو ولم يظهر وحشته حتى مضت مدة، ويورد ماسينيون سبب إنكار على ابن سهل الأصفهانى عليه فيقول: «دخل الحلاج أصفهان وكان على بن سهل مقبولاً عند أهلها، فأخذ على ابن سهل يتكلم فى المعرفة فقال الحسين بن منصور: ياسوقى، تتكلم فى المعرفة وأنا حى.

فقال على ابن سهل: هذا زنديق: فاجتمعوا عليه وأخرجوه منها»[2].

وكما أن جماعة من الصوفية رفضوه ونبذوه، فأيضاً قبله جماعة منهم: كأبى العباس بن عطاء ببغداد (ت٣٠٩هـ) وأبى عبدالله بن خفيف (ت٣٧١هـ) وأبى القاسم النصر آباذى بنيسابور (ت٣٦٧هـ) وفارس الدينورى (ت ٣٤٠هـ).

وقالوا فيه أظهر الله عليه أحوالاً من الكرامات وكان حقه أن يحفظ سره فيها فعاقبه الله بتسليط من كان يرده عليه حتى بقى حاله مشكلاً مُلبساً[3].

وأما الفقهاء: فقد لفظ أنفاسه الأخيرة بتربصهم له واحتيالهم عليه: أودعوه السجن مرة بفتوى أصدرها الفقيه داود الظاهرى، لكنه فر منهم إلى أن قبض عليه مرة أخرى فى سنة ٣٠١هـ، وصدرت ضده فتوى من القاضى المالكى أبو عمر[4].

---

(١) أبو المظفر الإسفرايني: التبصير فى الدين ص٧٧، وانظر كذلك: ابن الجوزى: تلبيس إبليس ص١٦٥.

(٢) ل. ماسينيون، وب . كراوس: أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج ـ مطبعة القلم ـ باريس سنة ١٩٣٦ ص٣٨.

(٣) عبدالقادر البغدادى: الفرق بين الفرق: ص١٩٧.

(٤) أبو المظفر الإسفراينى: التبصير فى الدين: ص٧٨. وراجع أيضًا: MASSIGNON: Art "Al-Halladj" Encyclopedia of Islam, Leiden, 1936.

ووافقت حركة الحلاج فتنة القرامطة وثورة الزنج وشغب الحنابلة بين أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة، وكان له بينهم أشياع وأتباع متفرقون فى الأمصار، فاتجهت إليه التهم مرة بعد مرة، وتحرج القضاة والفقهاء من إدانته حتى تقوم الحجة القاطعة عليه، وحوكم بعد سنوات من الإغضاء والمطاولة، فشهد عليه القضاة بما يستوجب عقاب المفسدين فى الأرض وكان منهم نحو ثمانين فى ساحة القصاص فسئلوا مرة أخرى قبل إجراء القصاص عليه فأعادوا شهادتهم بصوت جهير على مسمع من الناس[1] وكان قد صاح بهم من قبل فى جامع المنصور: «أعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى، اقتلونى تؤجروا وأسترح، فليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى فتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد»[2].

ولما نفذ حكم الإعدام وخرج للقتل قال: «حسب الواحد أفراد الواحد له» ثم خرج يتبختر وهو مقيد بالسلاسل وأنشد يقول:

نديمى غير منسوب ... إلى شىء من الحيف

سقانى مثلما يشرب ... كفعل الضيف للضيف

فلما دارت الكاسات ... دعا بالنطع والسيف

كذا من يشرب الراح ... مع التنين بالصيف

ثم أخذ يردد الآية الكريمة: ﴿يَستَعجِلُ بِهَا الَّذِينَ لاَ يُؤمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشفِقُونَ مِنهَا وَيَعلَمُونَ أَنَّهَا الحَقّ﴾[3].

---

(١) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ الفجالة القاهرة د. ت ص ١٢٣.

(٢) لوى ماسينيون:المنحى الشخصى لحياة الحلاج ـ ترجمة د.عبدالرحمن بدوى، نشره ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت ط٣ سنة ١٩٧٨ ص٦٩.

(٣) سورة الشورى: آية ١٨ والمعنى فى ذلك كما أورده القشيرى فى «لطائف الاشارات»: أن المؤمنين لايتمنون الموت حذر الإبتلاء، ولكن إذا ورد الموت لم يكرهوه وكانوا مستعدين له. انظر القشيرى «لطائف الإشارات: ص٣٤٨ م٣ وانظر ص٦٦ تفسير سورة القصص حيث وردت أبيات الحلاج المذكورة من نفس المصدر؛ وراجع: ديوان الحلاج ص٨٤ .

وما نطق بعد ذلك بشيء حتى صلب وقطعت يداه ورجلاه أولاً، ثم فصل رأسه عن جسده وأحرقت بالنار أشلاؤه، وألقيت في نهر دجلة[1].

وهكذا لقى الحلاج مصرعه فى شجاعة نادرة؛ وثبات قويم، وثقة لاتحدها بالله حدود، فى سبيل المحبة الإلهية استشهد، وقد حفته جلالة الإستشهاد بموكب رائع لانظير له، يذكرنا بموكب سقراط التاريخى عندما تجرع السم أمام قضاة أثينا.

لكن الحلاج أحب ربه إلى درجة الفناء، فطفق يردد هذا الحب على مسامع الناس وأبصارهم، ولم تكن رؤيتهم حاجبة له ـ عما يشعر أولا يشعر ـ من التعبير عن حب الله. كان الفناء مزلة قدم الحلاج ـ كما كان أيضا مزلة قدم البسطامى. فلقى فيه الحلاج مصيره الذى أوجبته الشريعة وأوجبه الحكم العام حيث لا حكم غيره تخضع له قوانين الأمة وأوامر العقيدة ودساتير الحياة.

ولو عقل الرجل .. لأدرك أن الأسرار لاتنشر ولاتذاع ولاتحكى بين الخواص فضلاً عن العوام، ولكان مميزاً بين الله والإنسان، وبين ماهو للخلق وما هو للخالق، ولعرف أن الشريعة تقضى أن يكون الله بعيداً عن أن تناله العقول والأبصار، ولو عقل الحلاج .. لستر محبته وحافظ على حبه وعلاقته الروحية، ولكتم أسراره تحت إشارة الرمز، وغموض التعريض والتلميح، إنما هو الفناء الذى لا قدره لعقل على مواجهته، فمن شأنه أن يذهل العقول ويحير الألباب، ويوهم بالحلول أو الإتحاد.

ولكن لما غاب اعتدال المنهج عند الحلاج غَلَبَ باطنه ظاهره، وسيطرت حقيقته على شريعته، وأخذ ينطق بصدق خفى ومحبة دفينة، فراح يردد ما لايستباح فى عالم الأشكال والمظاهر: ذلك العالم الذى يعيش فيه الأحياء؛ وهم فى الحق أموات عن العالم الذى عاش فيه الحلاج.!.

وفى هذا الصدد يشير الشيخ محمد عبده إلى مقتل الحلاج فيقول: «إن كثيراً من الغلو إذا انتشر بين العامة أفسد نظامها واضطرب أمنها، كما كان من آراء الحلاج

---

(١) الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ١ ص٩٣.

وأمثاله، فتضطر السياسة للدخول فى الأمر لحفظ أمن العامة، فتأخذ صاحب الفكر، لا لأنه تفكر؛ ولكن لأنه لم يرد أن يقصر حق الحرية على شخصه بل أراد أن يقيد غيره بما رآه من الحرية لنفسه»[1].

وكلام الشيخ محمد عبده ـ لايخلو ـ كما يرى الدكتور عاطف العراقى ـ من تبرير لقتل الحلاج؛ فعالم الأشكال والمظاهر لايبيح لأحد حرية التفكير، وللصوفية حق عندما ذهبوا إلى تصنيف الناس إلى عوام وخواص.

وهل كان تقطيع أطراف الحلاج وقتله متفقاً مع حرية الفكر، حتى أضطرت السياسة بوازع من الفقهاء وأهل الظاهر إلى مقتل الحلاج؟!

ولكن أيضاً من جهة أخرى كان ينتظر من الحلاج أن يعطى الألوهية حقها أمام الجمهور على الأقل، ويقدر الله حق قدره.. ويعرف أنه بشر ضعيف يجرى عليه التحول والتغيير، ويتصف بالصفات السلبية والإيجابية والله منزه عن كل صفة بشرية. ولا يجوز الجمع بين الحق والخلق كما لايجوز الفناء سوى فى التوحيد حيث يعرف أصحاب الإعتدال أفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنه الواحد الذى لم يلد، ولم يولد، بنفى الأضداد والأشباه، وما عبد من دونه بلا تشبيه ولا تكييف، ولا تصوير ولا تمثيل، ليس كمثله شىء وهو السميع البصير[2].

كان منتظراً من الحلاج أن يغلق على نفسه حجرة الحضرة الإلهية، ويطوى سره عن الناس أجمعين «فلا يعرف الله غير الله» كما قال الجنيد.

ألم يستجوبه الشبلى وهو مصلوب صارخاً بالآية القرآنية الكريمة التى تحكى قول أهل سدوم للوط: ﴿أَوَ لَمْ نَنْهَكَ عَنْ العَالَمِينَ؟!﴾[3].

---

(١) الشيخ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة الدكتور عاطف العراقى ـ دار سينا للنشر، ١٩٨٦م ص٣٦.

(٢) العبارة للجنيد حين عرف التوحيد أنظر القشيرى: الرسالة القشيرية ص٢٩٩.

(٣) لوى ماسينيون: المنحى الشخصى لحياة الحلاج، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ص٧٠.

ولكن فى النهاية .. بقى الحلاج رمزاً يُعتَبر به كل من يتخلى عن هداية الإعتدال.

٢ - الفناء فى المحبة:

«أنا الحق والحق للحق حق　　لابــس ذاتــه فما ثَّمَ فرق»

الفناء عند الحلاج تشعله نار المحبة التى قويت حتى أصبح لايفهم المحب أن بينه وبين محبوبه فرقاً أصلاً. هذه المحبة التى فاضت بها عاطفته حيث كان يشعر بالفناء فى ذات الله المنفردة بالبقاء.

وفى هذه الحالة قال الحلاج عن رواية أحمد بن فاتك(١):

وحدنى واحدى بتوحيد صدق　　ما إلــيه من المســالك طرق

هو الحـــق والحق للحق حق　　ولابس ملبس الحقائق حق

قد تجـــلت طوالـع زاهرات　　يتشــعشعن من لوامع برق

وقـد تقـرر أن الفناء حالـة موقـوتة عـارضـة، فهل كـانت هذه الحـالة دائمـة عند الحلاج؟!

يقول الدكتور محمد إقبال: «إن الحالة الصوفية عند المريد هى لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخـرى فريدة سـامية محيـطة تفتى فـيها الـشخصـية الخـاصة للمـريد فناء موقوتاً»(٢).

وإذا كـانت الحـالة الصوفـيـة بهـذا الوصـف، فلمـاذا دامت فـأذهقت فـيهـا روح الحلاج؟!

---

(١) ماسينيون، وكراوس: أخبار الحلاج ص١٠٨.

(٢) د. محمد إقبال: تجـديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود، ومـراجعة عبدالعزيز المراغى، د. مهدى عـلام، مطبعة لجنة التأليف والتـرجمة والنشر، القـاهرة ط٢ ١٩٦٨ ص٢٧. وراجع : د. مجدى إبراهيم: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ـ مكتبة الثقافة الدينية ص١٩٤.

الواقع أن الغزالى يجيب على هذا التساؤل، ويصف هذه الحالة بأنها حالة عارضة سرعان ماتزول عندما يرد الصوفى إلى سلطان العقل. يقول الغزالى: العارفون الذين لايرون فى الوجود إلا الحق الواحد،.. يشعرون فى حال وجدهم أو فنائهم بوحدة شاملة لايشهدون فيها إلا الله، ولايكون فى تجربتهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم، ولذلك يصيح بعضهم بقوله «أنا الحق» كما فعل الحلاج، ويصيح الآخر بقوله «سبحانى ما أعظم شانى»!

وهذه الوحدة التى أشار إليها الغزالى هى وحدة شهود فى حال الفناء ـ وهى تختلف بطبيعة الحال ـ عن وحدة الوجود. وإذا كان الغزالى قدم للحلاج العذر، فهو يقدّمه من هذا المنطلق، لأن وحدة الشهود التى يقول بها هو نفسه؛ عبارة عن حالة عارضة سرعان ماتزول بزوال «الحال»، عند ذلك يعرف الصوفى أنه لم يكن فى حقيقة الإتحاد بل هو شبه الإتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا».

ويقول الغزالى: «إن شعور العارف فى حال فنائه عن نفسه وعن الخلق وبقائه بالحق يسمى إتحاداً مجازاً؛ وتوحيداً على الحقيقة»[1].

ويجب التنبيه على أن رأى الغزالى هذا غير ثابت، فما يذكره فى الإحياء من إنكار للحلول والإتحاد، وما يذكره أيضًا فى «المقصد الأسنى» يتحول عنه فى «مشكاة الأنوار» وسوف نرى ذلك عند موقف الغزالى من الحلول. وإنما هنا فى هذا المقام يُعنينا أن عبارة الحلاج «أنا الحق والحق للحق حق ..» لم تكن حالة جذب حدثت فى حال الفناء وإنما كانت نظرية كاملة ـ كما يقول نيوكلسون ـ فى الإلهيات منصبغة بصبغة صوفية. فقوله: «أنا الحق معناه أنا الحق الخالق (Jesuis la vertie creatrite) كما يؤولها ماسينيون. وفى هذه الأبيات ما يشير إلى حقيقة الصورة الإلهية التى طبعها الله فيه، لأن الله خلق الإنسان على صورته. يقول:

(١) الغزالى: مشكاة الأنوار ص٥٧ وأنظر كذلك: تعليقات د. عفيفى ص١٥، ١٦.

سبحان من أظهر ناسوتُه سرَّ ســــنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلـــقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلـقه كلحظة الحـاجب بالحاجب

ويذكر نيوكلسون عن نظرية الحلاج فى تألية الإنسان أن الله: «تجلى لنفسه فى الأزل قبل أن يخلق الخلق، وقبـل أن يعلم الخلق، وجرى له فى حضرة أحديتـه مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف. وشاهد سبحات ذاته فى ذاته.

وفى الأزل ـ حيث كان الحق ولا شىء معه ـ نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف، وكل حد، وكانت هذه المحبة هى علة الوجود والسبب فى الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلاً فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها. فنظر فى الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر. ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو»[1].

يدلنا ذلك على أن المتكلمين فطنوا إلى حقيقة مذهب الحلاج فى تفسير الوجود، عندما حكموا عليه بالكفر لأنه يرى أن الرجل المتأله يجد فى نفسه بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة والزهد، حقيقة الذات الإلهية، وكان جميع فعله الله تعالى كما روى عنهم عبدالقاهر البغدادى (ت٤٢٩هـ).

ولعل هذا ما جعل الجنيد لايدافع عن الحلاج فى حين أنه دافع عن البسطامى فى شطحاته، لأنها كانت مجرد كلمات عابرة حدثت فى حال الفناء أو صرخه «جذب» وقعت فى لحظات اللاشعور لم تصل إلى هذه الخطورة بحال. أما شطحات الحلاج ـ وبناء على النص السابق ـ فلا تجد لها تفسيراً أو تأويلاً إلا فى ضوء الفلسفة ـ فهى كما

(١) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة د. عفيفى ص١٣٣، وانظر كذلك د. أحمد صبحى: التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف؛ سلسلة كتابك ص٧٨.

ذكر نيوكلسون ـ «نظرية كاملة فى الإلهيات منصبغة بصبغة صوفية» خرج بها عن حدود الدين والتصوف المعتدل إلى دوائر الفلسفة والتأثير بالديانات الأخرى.

الشيء الذى جعل الجنيد يقول له: «أحدثت فى الإسلام ثغرة لا تسدها إلا رأسك». وها قد قطعت رأس الحلاج ولازالت الثغرة باقية فى التصوف لم تسد، بعد أقحمه فى ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود من حيث هو هو. هى إذن نظرية وليست حالة، والفرق منن بعدُ عظيم.!!

ولكن بالرغم من ذلك لانرى الحلاج صاحب مذهب متكامل فى تفسير الوجود قائم على أساس نسقى محدد يوجد فى نظريات الفلسفة الإلهية وبخاصة عند ابن عربى ولا يجب الخلط بين نظريات فلسفية لها معالمها الواضحة وأنساقها المحددة، وبين فيض العاطفة الدينية. أو على حد تعبير الدكتور عفيفى: « بين عبارة تصدر عن صوفى فَنَّى عن نفسه وعن كل شيء سوى الله فأصبح لايشاهد فى الوجود غيره، وبين مذهب فلسفى فى طبيعة الوجود لايرى صاحبه إلا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة واسم العالم تارة أخرى»[1].

وأذن، فالحلاج ليس صاحب نظرية متكاملة فى تفسير الوجود ولكنه صاحب وثبة روحية فى طغرتْ حال الفناء تتلاشى فيها الفروق بين الخالق والمخلوق .. ذلك ما أداه إلى القول بالحلول مثل قوله:

أنت بين الشّغاف والقلب تجرى   مثل جرى الدموع من أجفانى

وتحل الضمير جوف فؤادى   كحلول الأرواح فى الأبدان

ليس من ساكن تحرك إلا   أنت حركته خفى المكان[2]

وقد اتخذ الحلاج من عقيدة الحلول أساساً بنى عليه مذهبه فى حلول اللاهوت فى

(١) انظر: تعليقات د. عفيفى: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص١٣١.

(٢) السلمى: طبقات الصوفية، ص٣٠٩؛ وراجع أيضًا: ديوان الحلاج ص٥٠.

الناسوت أو حلول المحبوب فى المحب، أو حلول الرب فى العبد[1] كما يدل على ذلك قوله:

أنا من أهوى ومن أهــوى أنا   نحــن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصـــرتنى أبصـــرته   وإذا أبصـــرته أبصرتنا

وقوله فى التعبير عن امتزاج روحه وروح محبوبه وهو الله[2]:

مزجت روحك فى روحى كما   تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسّـــك شىء مسنى   فإذا أنت أنا فى كل حال

ونقل المؤرخون له ومنهم الخطيب البغدادى وابن الأثير وابن كثير أشعاراً عديدة، عبر فيها عن حال الفناء بصيغ مختلفة متبادلة منها قوله:

يامنيـــــة المتمـــــنى   أفنيـــتـــنى بـك عنى

أدنيتـــــى فيــــك حتى   ظنـــنـــتك أنك أنى

والحظ قوله «ظننتك» وبين الظن واليقين فروق!!.

وعبر عن هذين البيتين باختلاف الصيغة:

أفنيتـــــنى بـــك عــنى   يا غـــاية المتـــمنى

أدنيتـــــنى منـــك حـتى   ظنـــنت أنـــك أنــى

ومما نقله الدكتور أبو الوفا التفتازانى عن المناوى قوله[3]:

---

(1) فى أن الحلول على الله محال؛ قال الفخر الرازى (ت٦٠٦هـ) فى كتابه أصول الدين: «أن الدليل عليه: أن المعقول من حلول الشىء فى غيره كون هذا الحال تبعاً لذلك المحل فى أمر من الأمور، وواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون تبعاً لغيره، فوجب أن يمتنع عليه الحلول.. (أنظر: أصول الدين ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ د. ت ص٤٤).

(٢) د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٤٠. وراجع: ديوان الحلاج ص٤٧ - ٤٨.

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٥٢ وانظر كذلك د. جلال أبو الفتوح شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ـ شخصيات ومذاهب ـ دار الفكر الجامعى ـ الإسكندرية ـ ١٩٨٦م، ص٣٨٤.

عجيبـــــت منك ومنى يامنـــية المتـــــمنى

أدنـــيتـــــنى منك حتى ظنـــــــت أنك أنى

وغبـــــت فى الوجد حتى أفنيـــــتنى بك عنى

الفناء إذن عند الحلاج هـو فناء فى المحبة تسـقط فيه الإرادة البشرية إسقـاطاً تاماً فيكون مع الله بغير اختيار أو تقدير.

وكمـا أن له أقوالاً تدل على مـذهبه فى الحلول والإمـتزاج، له أقـوال أيضًا تفـيد مذهبه فى الصحـو أو اليقظة الـتى يجب أن يكون فيـها الله منزهاً عن اللحـوق وظنون الأوهام. ومما نقله ماسينيون عن الحسين بن حمدان أنه قال: «دخلت على الحـلاج يومًا فقلت له: أريد أن أطلب الله، فأين أطلبه، فاحـمرت وجنتاه وقال: الحق تعالى عن الأين والمكان؛ وتفـرد عن الوقت والزمـان، وتنزّه عن القلب والجنان، واحـتـجب عن الكشف والبيان، وتقـدّس عن إدراك العيون، وعما تحيط به أوهام الـظنون: تفرد عن الخلق بالقدم كما تفردوا عنه بالحدث. فمن كان هذا صفته كيف يطلب السبيل إليه. ثم بكى وقال[1]:

فقلت أخلاّئى هى الشمس ضوؤها قريـــبٌ ولكن فى تناولها بُعدُ

ولايزال الحلاج يشـعر بالحـجاب بينه وبين الله، يمنعـه من الشهود الـتام، والفناء بالكليـة؛ وليس هذا الحـجاب سـوى تعيّنه عن إدراك الحق. أى «الذات» أو «الأنا» التى دعى الله أن يرفع حجابها عنه لتتجلى له الذات الإلهية فقال:

بينى وبيـــنك إنىٌ يُنـــازعنى فارفـــع بإنيّـــك أنيىٌ من البين

---

(١) لوى مـاسينيـون، وبول كراوس: أخبار الحـلاج ص٨٠ ، ٨١ ـ ص ٣١، ٢٩، ٤٧ ، ٤٩ ، ٩٤ الروايات الواردة فى هذه الصفحـات تثبت عقيدة التنزيه المطلق يقـول مثلا: «من ظن أن الإلهية تمتـزج بالبشرية؛ أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر «عن رواية أحمد بن فاتك» أو يقول عن رواية عثمان بن معاوية: «صفات البشـرية لسان الحجة على ثبوت صفـات الصمدية، وصـفات الصمـدية لسان الإشارة إلى فناء صـفات البشـرية وهما طريقان إلى معرفة الأصـل الذى هو قوام التوحـيد» (أنظر ص٤٧ ، ٤٩ أخبـار الحلاج)، وأنظر كذلك عقيدة الحلاج فى التنزيه فى مطلع الرسالة القشيرية ص٤٢.



٣ - تأرجح الحلاج بين التنزيه والتشبيه:

والدليل على ذلك - أيضاً - عبارة ينقلها عنه السلمى وهى «ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به»[١] وهذا يعنى عنده أن الإنسان - الذى خلقه الله على صورته - هو موضع التجلى الإلهى، فهو متصل بالله غير منفصل عنه بهذا المعنى، ولكن تجلى الله للعبد، أو ظهوره من حيث صورته فيه، ليس يعنى اتصالاً بالبشرية حقيقياً: والحلاج هنا يشعرنا صراحة بالفرق بين العبد والرب، فليس قوله بالحلول - إذن - حقيقياً، وإنما هو مجرد شعور نفسى يتم فى حال الفناء فى الله، أو على حد تعبيره مجرد استهلاك الناسوت فى اللاهوت أو بعبارة أخرى فناؤه فيه[٢].

وإذا رجعنا إلى الحلاج نفسه، نجده يتحدث فى أحد أوقاته وتجلياته بلسان التوحيد مرة، وبلسان الوجد مرة أخرى. «قال أحمد بن أبى الفتح بن عاصم البيضاوى: سمعت الحلاج يملى على بعض تلامذته: «إن الله تبارك وتعالى وله الحمد» ذات واحد قائم بنفسه، منفرد عن غيره، بقدمه، متوحد عمن سواه بربوبيته. لا يمازجه شىء، ولا يخالجه غير، ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان، ولا تقدره فكرة، ولا تصوره خطرة، ولا تدركه نظرة، ولا تعتريه فترة، ثم طاب وقته وأنشأ يقول:

جنونى لك تقديس ... وظنى فيك تهويس
وقد صَيَّرنى حُبٌ ... وطرف فيه تقويس
وقد دلَّ دليل الحب ... أن القرب تلبيس

ثم قال: يا ولدى، صن قلبك عن فكره، ولسانك عن ذكره، واستعملهما بإدامة شكره، فإن الفكرة فى ذاته والخطرة فى صفاته والنطق فى إثباته، من الذنب العظيم والتكبر الكبير[٣].

(١) السلمى: طبقات الصوفية ص ٣١١.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٥٤، ١٥٥.

(٣) أخبار الحلاج، ص٢٩. وراجع الأبيات كاملة فى: ديوان الحلاج ص٣٤.

وهنا يتحدث الحلاج بلسان التوحيد[١] ولكن فى موضع آخر نراه يتحدث بلسان الوجد والهيام والتجلى الذى يجيزه قانون الذوق ولا يلغيه إلا من عطل ذوقه عن النظر إلى هذه المعانى أو بالأحرى حرمته الأقدار نعمة الذوق والصفاء. قال أحمد بن فارس: رأيت الحلاج فى سوق القطيعة قائماً على باب مسجد وهو يقول: «أيها الناس، إذا أستولى الحق على قلب أخلاه عن غيره، وإذا لازم أحداً أفناه عمن سواه وإذا أحب عبداً حث عباده بالعداوة عليه، حتى يتقرب العبد مقبلاً عليه. فكيف لى ولم أجد من الله شمة، ولا قربًا منه لمحة، وقد ظل الناس يعادوننى، ثم بكى حتى أخذ أهل السوق فى البكاء. فلما بكوا عاد ضحاكاً وكاد يقهقه، ثم أخذ فى الصياح صيحات متواليات مزعجات وأنشأ يقول:

مواجيد حق أوجد الحق كلها ... وأن عجزت عنها فهوم الأكابر

وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة ... تُنَشّي لهيباً بين تلك السرائر

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت ... ثلاثة أحوال لأهل البصائر

فحال يبيد السر عن كنه وصفه ... ويحضره للوجد فى حال حائر

وحال به زُمَّت ذرى السر فانثنت ... إلى منظر أفناه عن كل ناظر[٢]

---

(١) الوحدة قائمة عند الحلاج لاشك فيها ولكنها ليست وحدة وجود، فقد تكون وحدة توحيد أو وحدة شهود ومنها انطلق إلى القول بوحدة الأديان، فالأديان جميعا ذات مصدر واحد، ومنبع واحد، وحقيقة واحدة، لا اختلاف بينها ولا تفاوت وإنما يقع الاختلاف فى الاسم والمظهر ويكون التفاوت فى الأشكال والألقاب وليس فى الأصل والجوهر - وقد نفى نيوكلسون وحدة الوجود عن الحلاج كما سبقت الإشارة فى بحث البسطامى.

(٢) ماسنيون، كرواس: أخبار الحلاج ص٥٤، ٥٥ وقد عرف عن الشطح أنه يصدر فى حال الفناء أى حال الغيبة عن الحس والوعى، فكيف يستطيع الشاطح أن ينظم مثل هذه الأشعار وهو فى هذه الحالة؟! وقد تلحظ ملكة الحلاج الشاعرة التى من الممكن أن تجرى فى حال المحو والفناء كما تجرى فى حال اليقظة، بعكس البسطامى فقد كانت شطحياته منثورة، أما الحلاج فقد جاءت شطحياته على هيئة قصائد شعر. ومعظم الشعراء يستلهمون قصائدهم فى حالة نفسية قريبة الشبه من حال الفناء.

وقد كُوشف الحلاج بصلبه وقتله وحرقه، مكاشفة الأولياء الذين لاخوف عليه ولاهم يحزنون. قال إبراهيم بن فاتك دخلت يوماً على الحلاج فى بيت له على غفلة منه .. فلما أحسن بى قعد مستوياً وقال: أدخل ولا عليك، فدخلت وجلست بين يديه، فإذا عيناه كشعلتى نار.

ثم قال: يابنى أن بعض الناس يشهدون علىّ بالكفر، وبعضهم يشهدون لى بالولاية. والذين يشهدون علىّ بالكفر أحب إلى وإلى الله من الذين يقرون لى بالولاية. فقلت ياشيخ ولم ذلك؟ فقال لأن الذين يشهدون لى بالولاية من حسن ظنهم بى؛ والذين يشهدون على بالكفر تعصباً لدينهم، ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد.

ثم قال لى: وكيف أنت يا إبراهيم حين ترانى وقد صلبت وقتلت وأحرقت ،وذلك أسعد يوم من أيام عمرى جميعه؟ ثم قال لى لا تجلس وأخرج فى أمان الله»[1].

ويوم أن قتل وصلب دعا بهذا الدعاء الذى يفيض بصدق الطاعة والإخلاص والتجرد لله قال: «اللهم .. بحق قدمك على حدثى، وحق حدثى تحت ملابس قدمك، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بها علىّ، حيث غيبت أغيارى عما كشفت لى فى مطالع وجهك، وحرّمت على غيرى ما أبحت لى من النظر فى مكونات سرك. وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصباً لدينك، وتقرّباً إليك، فاغفر لهم: فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عنى ماسترت عنهم لما أبتليت بما أبتليت. فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد!»[2].

ويبدو مما سبق تأرجح الحلاج بين التنزيه والتشبيه وبين إقرار الوحدانية والنطق بالحلول؛ وهذا التأرجح يُردُّ فى المقام الأول إلى حال الفناء.

---

(١) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص١٣٧.

(٢) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص١٣٧، وانظر كذلك: الدعاء الذى أورده عنه ماسينيون: المنحى الشخصى لحياة الحلاج ص٧٠ ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ضمن شخصيات قلقه فى الإسلام. وأيضاً: أخبار الحلاج ص١١.

ولعل هذا ما جعل الناس يختلفون فى أمره، منهم من أنكر عليه، ومنهم من توقف!. ومن منطلق عدم الإستقرار - أيضاً - وَدَّ كثير من أنصاره وأتباعه ومحبيه أن يعتقدوا فيه الألوهية وأنه رفع - كما رفع المسيح - إلى السماء..

وبالإضافة إلى التشابه الموجود بين حياة المسيح عليه السلام وحياة الحلاج؛ كان إعتقاد بعض الناس فى الحلاج هو عين إعتقاد النصارى فى المسيح.

المسيح صلب، وكذلك الحلاج مات مصلوبًا.

والمسيح - فى إعتقاد بعض فرق النصارى - إله، وكذلك الحلاج اعتبره البعض مدعى الألوهية إن لم يكن إلهاً يحث أتباعه على قراءة كتبه وترتيل فرائضه. وجاء فى كتاب إليه من أحد أتباعه: «يا ذات الذات، ومنتهى غاية الشهوات، نشهد أنك المتصور فى كل زمان بصورة، وفى زماننا هذا بصورة الحسين بن منصور، ونحن نستجيرك ونرجو رحمتك يا علام الغيوب»[١].

وقد أدى هذا التشابه ببعض المستشرقين إلى أنه كان نصرانياً فى السر، ومن هؤلاء (مولر Muller) (ودى هربلورت d'Herbelart) بل ذهب بعضهم إلى أن التصوف كله أن هو إلا ظاهرة ترد فى أول مقام إلى مصدر نصرانى ومن هؤلاء: فون كريمر Von Kremer الذى نسب الحلاج إلى وحدة الوجود، ونفى ذلك عنه نيوكلسون.

ومنهم جولد تسيهر Goldziher ونلدكه Noeldeke ونيوكلسون Nicholson وفنسنك wensinck وأسين بلاسيوس Asinpatacios وأندريه Andrae وأوليرى O'leary ، وهؤلاء مختلف فيما بينهم من حيث نظرتهم إلى التصوف عامة: منهم ينظر إليه على أنه ثمرة نمت ونضجت فى بلاد العرب حيث القسيسين والرهبان النصارى ومنهم من يتذرع بدعوى النصارى إلى الفقر ومحبة الفقراء.. ومنهم من يستند إلى

---

(١) عبدالقاهر البغدادى: الفرق بين الفرق ص١٩٩.

لباس الصوف النصرانى، ومنهم من يستدل على ذلك بأن الصمت والذكر عن الصوفية مأخوذ عن النصرانية[١].

والخلاصة من ذلك، أن الحلاج رجل جذبته نشوة الفناء، فأسلمه الفناء إلى الشطح، والشطح إلى الحلول، الأمر الذى أدى إلى إختلاف المؤرخين والمستشرقين حوله. ولكن هذا الاختلاف حول شخصية الحلاج ليس جديداً، بل هو قديم نشأ مع الحلاج نفسه، ولم يستطع أحد أن يقطع برأى فاصل فى هذه الشخصية التى شغلت كثيراً نخبة ممتازة من المؤرخين والباحثين. والرأى الراجح فى ذلك هو: أن الحلاج كان من المتقدمين فى ديوان الولاية، ولما جذبته نشوة الفناء صار الشطح عنده دليل حلول.

والفناء لا يتطلب الشطح وإنما يتطلب الرسوخ والحضور وشدة التمكين، ولكن الحلاج - برغم عن إرادته - أسلم نفسه أو أسلمه الفناء إلى الغلبة، فطفق يردد «أنا الحق». وهو مما لا يقبله المعتدلون من أصحاب التصوف السُّنى، بل هو من الفناء الخاطئ الذى صححه فيما بعد الجنيد وسار على منهجه الغزالى.

ويهمنا فى هذا الصدد أن نسجل رأى الهجويرى فى الحلاج، فهو من الآراء التى تفصح عن صدق الاتجاهات الذوقية الخالصة عند الرجال. يقول: «لايلزمك أن تجعل كلام الحلاج دليلاً على مكانته، حيث أنه كان مغلوباً عليه، وليس بمتمكن، والرجل يلزمه أن يكون متمكناً قبل أن تقبل أقواله، وتكون حجة: «ومع أنه عزيز إلا أن طريقته ليست ثابتة على أصل متين، ومقامه ليس ثابتاً فى محل واحد، ومشاهده مختلطة بالأغلاط»[٢].

ليست أقوال الحلاج - إذن - دليلاً على مكانته، فلربما تكون مكانة الرجل عظيمة وأقواله لاتفيد ذلك وبخاصة إذا حلت به غاشية الفناء.

---

(١) د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص٥٤ وأيضاً: مقدمة د. عفيفى على كتاب: فى التصوف الإسلامى وتاريخه. وانظر كذلك د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل ص١٥١. وراجع رسالتنا للدكتوراه: مشكلة الموت عند صوفية الإسلام ص١١٢ وما بعدها.

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب، ص١٨١. وراجع د. أحمد الجزار: الفناء والحبُ الإلهى عند ابن عربى - مكتبة نهضة الشرق - ١٩٩٠ ص٤٠ - ٤٢.

أو ربما يكون عزيزاً من أهل الذوق والصفاء والولاية، ولكن طريقته لاتدل على ذلك؛ لاسيما وهو على حال الغلبة والإصطلام.

٤ - الحلاج والدلالة الأخلاقية لحال الفناء:

من وجهة نظر معتدلة فى التصوف السنى؛ لم يكن الحلاج صاحب دلالة أخلاقية فى حال الفناء، ولكنه هدم الأخلاق ولطم وجه الشريعة. والقيم الأخلاقية لاتوزن بكلمات الشطح والإدعاء وإنما توزن بثوابت العقيدة وتقرير المنهج الإيمانى الصحيح. إذا كان الحلاج قدم لنا فى حال صحوه صورة من صور الحفاظ على الشريعة، كما جاء عن أبى اسحاق إبراهيم بن عبد الكريم الحلوانى أنه قال: «خدمت الحلاج عشر سنين وكنت من أقرب الناس إليه، ومن كثرة ما سمعت الناس يقعون فيه ويقولون إنه زنديق، توهمت فى نفسى فاختبرته فقلت له يوماً: ياشيخ أريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن، فقال: باطن الباطل أم باطن الحق؟ فبقيت متفكراً فقال: أما باطن الحق فظاهره الشريعة، ومن يحقق فى ظاهر الشريعة يتكشف له باطنها، وباطنها المعرفة بالله. وأما باطن الباطل، فباطنه أقبح من ظاهره، وظاهره أشنع من باطنه، فلا تشتغل به»[1].

أقول؛ إن الحلاج إذا كان قدم لنا فى حال الصحو والوعى والإدراك صورة راقية تحافظ على الشريعة وضرورة الإلتزام بباطن الحق، فهو فى حال الفناء لم يفعل ذلك؛ فأقواله الصادرة عنه وإن كان لها مايبررها من وجهة النظر الذوقية ـ إلا إنها تتعارض مع قيم الأخلاق وتجافى حقائق الشريعة.

عبث الحلاج بالأخلاق حينما ارتفع بإبليس رمز الشر إلى مقام الفتوة قائلاً على لسانه: جحودى لك تقديس، ومن ثم أعتبره كما أعتبر فرعون أستاذاً له وصاحباً. ويستند الحلاج على فكرة الجبر المحضة فى تكفير من يفرق بين الكفر والإيمان، فإن

---

(١) د. سعيد مراد: التصوف الإسلامى؛ رياضة روحية خالصة ص٨٨.

ذلك عنده يرد إلى المشيئة الإلهيـة التى تحكم بالشر أو بالخير[1] كما يقـرر هو نفسه: إن الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما»[2].

وهذه مقدمـة سوف تتطور فيما بعـد ويتبناها أصحاب وحـدة الوجود، وسيكون لهم دور فى تساوى الكفر مع الإيمان، أو الطاعة مع العـصيان، فكلاهما أمام الحق سواء حيث يقول ابن عربى فى مقدمة الفتوحات فى سياق التنزيه المطلق لله: «فالكفر والإيمان والطاعة والعصيان من مـشيئته وحكمه وإرادته»[3]. وإن كان هذا لا يكفى وحـده لتبرير القول بتساوى الكفر مع الإيمان، والطاعة مع العصيان..!!

على أن فضـائل الطريق الصوفى تجتمع فى الإعـتدال الذى يربط بحكمـه جانب الشريعة مع جانب الحـقيقة، وإذ نبذ الحلاج منهج الإعـتدال، وتردّى فى مهاوى الشطح، فلم يكن منتظراً منه إصلاح الشريعة أو إصلاح الأخلاق.

وإذا كان الغزالى قد ألتمس له بعض الأعذار فى مشكاة الأنوار، لأن فنائه أستولى عليه فسكر سكراً وقع دونه سلطان العقل. فليس مـعنى ذلك أن الفناء لايحمل الصفات الأخـلاقـيـة، بل الأخـلاق هى غـاية الفناء الصـحـيح، وهى الأنموذج الذى يهـتـدى به المعتـدلون من أصحـاب الفناء الصحـيح، لأن الفناء يشيـر إلى غاية أخـلاقية تـقوم على سقوط الصفات الذميمة والتحلى بالأوصاف المحمودة[4]. وذلك لب الأخلاق وجوهر الشرع والإعتدال. والغزالى يشير إلى هذه الخاصية الأخلاقية للفناء فى أكثر من موضع فى الإحياء[5] كما سنرى ذلك بالتفصيل.

(١) د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص٢٠٩.

(٢) ل. ماسينيـون، وب كراوس :أخبار الحـلاج ص٥٣ ويقول الدكتور أبو العـلا عفيفى: «يتـخذ الحلاج من دعوى إبليس أنه أفضل من أدم فى قـوله: «أنا خير منه» ومن دعوى فـرعون الألوهية: «أنا ربكم الأعلى» دليلاً على فتوتهما..» (الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ص٢١، ٢٢).

(٣) ابن عربى: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د. عثمـان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، السفر الأول ص٤٣.

(٤) القشيرى: الرسالة القـشيرية ص٦٧ وانظر كذلك د. أبو الوفا التفتازانى: مـدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣، وراجع للجنيد: السّر فى أنفاس الصوفية: لوحة ٨.

(٥) انظر الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٣٢٢ وانظر كذلك الإمام أحمد الـغزالى: التجريد فى كلمة التوحيد، ط. مصطفى البابى الحلبى، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م ص٦١.

وبعد، فلمَّا لم يجد الحلاج معيناً يأوى إليه من شريعة، ولا ناصراً له من صحو أو إعتدال، كانت نهايته قصة مأسوفة محزنة شأنه شأن كثير من أصحاب النكبات الذين أبتلاهم القدر بلاء حسناً فى هذه الدنيا، فصاروا رموزاً للبطولة فى ظل العقيدة؛ وللشهادة من أجل البقاء.

والحلاج كان أحد هؤلاء المستشهدين فى سبيل المحبة الإلهية، وفى طريق الفناء الصوفى.

تعليق على ظاهرة الشطح:

إذا أردنا التعليق على ظاهرة الشطح، فثمة صيغة يمكن التعبير بها عن هذه الظاهرة فنقول:

إنها تمثل نوعاً من الإنفصال التام بين العاطفة الدينية الملتهبة والعقل. تجد العقل فى جانب والعاطفة وحدها هى التى تتحدث، وتجد العقل ملغياً أو أشبه بالملغى والإرادة الجامحة هى التى تقود الإنسان؛ وإن قادته فلا تقوده إلى شىء يرفعه ويرقيه، وإنما تقوده دائماً إلى ما يحقره ويزريه، ويشعره أمام الآخرين بالنقيصة والإزدراء. وإن كان هو فى ذاته غير هذا وذاك.!

ولايحدث هذا فى التصوف فقط، وإنما أى انفصال بين العقل والعاطفة يؤدى إلى هذه النتيجة فى جميع أبواب الحياة.

أما فى التصوف قد لايشعر العبد هذا الشعور ولايحسه، لغلبة الحال، وشدة الوارد وقوته.

وإذن كيف نفهم هذه الظاهرة؟

إنما يكون تعويل الفهم كله إذا رجعنا إلى إعتدال العقل الذى ينظم حركة الأداء والتعبير ويحكم مجرى العاطفة النابعة من الشعور والإحساس. ولما كان العقل ملغياً أو معطلاً، دل ذلك على نوع من الهياج العاطفى قد يؤدى إلى الزعيق والصياح والحدة والطيش .. إلى آخره.

وإذا اتصف حال الصوفى بالسكر والفناء، فكل مايصدر عنه من أقوال ينبغى أن يطوى ولا يفشى، يكتم ولايباح. يقول ابن سبعين عن الشطح والكلمات الشاطحة: «.. منهم من أطلقها فى حال الصحو بالقصد ... ومنهم من تكلم بها مع أول حكم المحو والغيبة عن الإحتياط والرسم والحد، ومنهم من لفظ بها على جهة الإلزام وقيد قوله، ومنهم من أشار إليها ولم يحرك بها بقوله». ثم يقول: «وبالجملة هذه الكلمات المسئول عنها المشار إليها عند الصوفية فى الوجه الأول لازمة لأهل السلوك إذا لاح لهم بارق مقام الوصول فى الخلد..»[1].

معنى ذلك أن الشطح نتيجة لوائح وبواده لم يتمكن صاحبها من الوصول بعد، فلو كان متمكنًا لما نطق بها. ويبدو هذا هو نفس الحكم الذى حكم به الجنيد على البسطامى - كما سيأتى تفصيله - فإذا كان فى الشطح تعبير عن الحقيقة، فنحن لانرضى أن يكون الشطح تعبيراً عن التصوف. لا لشىء إلا لأن أئمة الإعتدال فى التصوف السنى نبذوا ظاهرة الشطح وهاجموا أصحابها بعنف شديد. من هذا المنطلق نحن نرفض الشطح لأنه لايدل على صحو أو إعتدال.

ثالثًا: الفناء ووحدة الوجود: Pontheism

ابن عربى أهم شخصية صوفية قالت بوحدة الوجود[2]، وقد سبقت الإشارة إلى أن بعضًا من أفكار الحلاج كانت تقدمه لهذه النظرية الفلسفية، فمن ملاحظات ماسينيون عن الحلاج أنه حاول أن يوفق بين العقيدة الإسلامية، والفلسفة اليونانية على أساس التجربة الصوفية، واعتبره، ألفرد فون كريمر (Kremer) من أصحاب الوحدة الوجودية وإن كان نيوكلسون قد نفى ذلك قائلاً: «ومن الخطأ أن تعتبر الأقوال التى صدرت عن

---

(١) ابن سبعين: رسائل ابن سبعين؛الرسالة القوسية، تحقيق دكتور عبدالرحمن بدوى ص٣٩.

(٢) محيى الدين بن عربى متصوف فيلسوف من مفكرى المغرب العربى، ولد فى سنة ٥٦٠هـ بمرسية بالأندلس، وكانت له مع ابن رشد (ت٥٩٥هـ) صولات فكر وجولات كشف واشراق فى ميادين الفقه والفلسفة والتصوف. وطاف بلاد العرب حتى بلغ به المطاف إلى دمشق فتوفى بها - رحمه الله - سنة ٦٣٨هـ (انظر: الشعرانى الطبقات الكبرى جـ١ ص١٦٣).

بعض الصوفيـة دليلاً على اعتقادهم فى وحـدة الوجود، ووصف الحلاج بأنه واضع هذا المذهب، فإنه وصـف لاينطبق فى نظرى على الحلاج ولا على التـصوف فى جـملته إبان نهاية القرن الثالث الهجرى وأوائل القرن الرابع».

وقـدم نيوكلسـون بعض النصـوص والأدلة التى تنفى نسبـة وحدة الوجـود إلى الحلاج أو إلى أى متصوف فى هذه الفترة الزمنية التى كانت حركة الزهد والتصوف فيها إسلامية فى الصميم(١).

ويقرر نيوكلسون أن مذهب وحـدة الوجود لم يظهر إلا بعد الحلاج بزمن طويل، وكان أكبر واضع لدعائمه هو محيى الدين بن عربى.

وقد نسب ابن تيـمية إلى ابن عربى القـول بوحدة الوجود وتابعه فى ذلك تلـميذه ابن قيم الجوزية فى «مدارج السالكين» ولسوف نتعرض له فى أعقاب هذا الفصل.

ولن نتوقف طويلاً عند ابن عربى وإنما يهمنا خطر الفناء فى وحدة الوجود.

(١) ابن عربى بين إثبات الوَحْدَة ونفيها:

أن أول ما يسترعى الإنتباه ـ حقاً ـ هو تعنيف ابن عربى لأصحاب الاتحاد والحلول وهجومه عليهم كـأنه يريد أن ينفى هذه التهمة عن التصوف والمتـصوفين، ثم يحذر أهل الطريق من أقوال الحلاج، وأحياناً كثيرة يلتمس له بعض المبررات والأعذار من إعتبار أنه قال ما قاله تحت فرط العشق والمحبة.

وقد أشار هو نفسه فى «ترجمان الأشواق» إلى ذلك بقوله:

إذ ما التقيــــنا للوداع حسبتنا لذى الضم والتعنيق حرفاً مشدداً

فنحن وإن كنا مُثَنّى شخـوصنا فما تنـــظر الأبصار إلا موحداً

فهو يريد أن يـقول: نحن وإن كنا إثنين فى المعنى فما تقع العـين إلا على شخص واحد، وإنما كان سبب تعشقها به أنها مـا نالت به الذى نالت من المعارف إلا بحبسها فيه

---

(١) انظر نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ـ ترجمة د. عفيفى، ص١٣٠، ١٣١.

واستكمالها له فيما أمرت به من الخدمة الإلهية الموضوعة. قال الشارح: والإشارة هنا إلى قول القائل: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»(١).

ونقل عنه أحد الكاتبين فى مجال التصوف بعض الأقوال التى تدل على نفى الحلول والإتحاد وأوردها تحت فصل: «محيى الدين ووحدة الوجود» قاصداً نفى الوحدة عنه(٢). وهو مما لا يتفق مع ما يذهب إليه ابن عربى.

نقل عنه أنه قال: «لاحلول ولا إتحاد، فإن القول بالحلول مرض لا يزول، ومن فصل بينك وبينه، فقد أثبت عينك وعينه، ألا ترى إلى قوله: كنت سمعه الذى يسمع به «فأثبتك بإعادة الضمير إليك، ليدلك عليك، وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول».

وقوله: «أنت أنت وهو هو: فإياك أن تقول كما قال العاشق أنا من أهوى ومن أهوى أنا. فهل قدر هذا أن يرد العين واحدة، لا والله ما استطاع، فإنه جهل، والجهل لايتعقل حقاً».

وقال أيضًا: «إياك أن تقول أنا هو، وتغالط فإنك لو كنت هو لأحطت به كما أحاط تعالى بنفسه».

والواقع أن هناك أقوالاً لمحيى الدين بن عربى لاتنفى الحلول أو الاتحاد فقط ولكنها تبدى التناقض بين إثبات الوحدة ونفيها وتثبت إقرار التنزيه المطلق(٣) كقوله فى الفتوحات: «لو كان الله» يقبل التركيب لتحلل؛ أو التأليف لأضمحل وإذا وقع التماثل سقط التفاصيل»(٤).

---

(١) ابن عربى: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق ص١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) طه عبدالباقى سرور: محيى الدين عربى ـ مكتبة الخانجى بمصر، د. ت ص١٦٩ وما بعدها.

(٣) محيى الدين بن عربى: شجرة الكون، ط مكتبة محمد على صبيح، سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م ص٧. حيث يقول فى مقام التنزيه: «إن الله» مقدس وجوده عن ملامسة ما أوجده؛ ومجانبته ومواصلته ومفاصلته لأنه كان ولا كون وهو الآن كما كان لا يتصل بكون ولا ينفصل عن كون، لأن الوصل والفصل من صفات الحدوث لا من صفات القدم». (شجرة الكون ص٧، ٨).

(٤) ابن عربى: الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان يحيى، وتصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، السفر الأول ص١٧٧.

أو قوله وهـو ينفى الحلول والإتحاد: «من أعظم الأدلة على نفى الحـلول والإتحاد، الذى يتـوّهمه بعـضهم، أن تعلم عـقلاً أن القـمر ليس فـيه من نور الشـمس شىء. وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتـها وإنما كان القمر محلاً لها ومشرقـاً بها، فكذلك العبد ليس فيه من خالقه شىء ولا حل فـيه، وهذا يَدلُّك على أن العالم ما هو عين الحق .. ولا حل فيه الحق، إذ لو كان عين الحق، أو حل فيه، لما كان تعالى قديماً ولا بديعاً.

ويبدو التناقض الشنيع فى مذهب ابن عربى عندما يصرح بقوله: «فما فى أحد من الله شىء. وما فى أحد من سوى نفسه شىء».

ويشرح الدكتور أبو العلا عفيفى ذلك قائلاً: تدل هذه العبارة فى ظاهرها على أن ابن عـربى قـد وقع فى تناقض شنيع مع نـفسـه، وأنكر فى جـملة واحـدة مـا فـصله فى صفحات بل كتب. ثم يرفع التناقض عن هذه العبارة مثبتاً مذهـب وحدة الوجود عند ابن عربى.

ويرى أن ابن عـربى يهـدف من وراء ذلك إلى أن الموجـودات أو صـورة أعـيـان الممكنات الثـابتة هى صـورة من صور الحق. ووجـودها العينى عنـدما توجد صـورة من صور الوجود أى عندما يتجلى لها الحق لنفسه «بالفيض الأقدس».

ولكن الله ـ الذات المطلقـة ـ ليس له من حـيث إطلاقه وغناؤه الذاتى عنهـا وعن غيرها نسبة ما إليها ولا لها هى نسـبة إليه. فليس فيها من ذلك المطلق شىء . وليس فيها مما يحقق وجودها إلا طبيعتها الخاصة.

فما فى موجود من الموجودات شىء من الله (المطلق) عينه على النحو الذى تعين به، وإنما وجود كل شىء راجع إلى نفسه. ووجود الأشـياء فى الصور التى هى عليها هو الفيض الثانى أو الفيض الأقدس.

ثم يقول: «فإذا فهمنا العبارة السابقة من ناحية صلتها بهذا الفيض، ارتفع التناقض الظاهرى بينها وبين مذهب المؤلف فى وحدة الوجود»[1].

(١) ابن عربى، فصـوص الحكم والتعليقات عليه ـ د. أبو العلا عفيفى ـ دار الكتـاب العربى ـ بيروت ـ لبنان ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م ـ الجزء الثانى ص٢٧.

ويفسر الدكتور عفيفي العبارة بمعنى آخر يتمشى تماماً مع مذهب ابن عربي العام وذلك أن الله عنده هو الوجود المطلق، وكل موجود من الموجودات صورة له. والصورة - إذا أخذت في جزئيتها - ليست الله في إطلاقه. وإذن فليست الصورة هي الله وإن كانت مجلى له.

وقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم، لأنهم حصروا الحق الذي لاتتناهى صوره في تلك الصورة الجزئية المعينة وكان الأولى بهم أن يقولوا إن المسيح صورة من صور الحق التي لا تتناهى(١).

يتبين - إذن - أنه إذا ظهر من كلام ابن عربي أنه ينفي الحلول أو الإتحاد من جهة ويقر بالتنزيه المطلق من جهة أخرى، فليس معنى ذلك أنه ينفي الوحدة الوجودية إذ ليس الظاهر منه صحيحاً في جميع الأحوال.

لأن الوحدة الوجودية - فيما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي - لا ينكرها عند ابن عربي إلا مكابر أو جاهل، فإنه يصرح بها في مواضع تربو على الحصر في «الفتوحات» و«الفصوص» وغيرهما، وبلغة لا تقبل الشك أو التأويل ومن ذلك قوله: «فسبحان من أظهر الأشياء هو عينها»(٢).

ولكن يبدو أن ابن عربي أراد أن يقوم بعملية تمويه، فلربما تأثير نكبة الحلاج على التصوف دفعته إلى التداري وراء اعتقاد التنزيه المطلق ونفي الحلول والاتحاد.

وفي الواقع أن أقواله تضطرب وتتناقض بين نفي الوحدة وإثباتها، ولم يقل بذلك إلا ليصيغ نظرية فلسفية عقلية جديدة أشد خطراً من الإتحاد أو الحلول. وكلامه في «فصوص الحكم» وغيره يصرح بإثبات الوحدة الوجودية غاية التصريح. وعند ابن عربي أن «الكل» مفتقر من حيث الأسماء والصفات، لا من حيث الذات، فلا ينافيه الفناء الذاتي، ويعبر عن ذ لك فيقول:

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم - من تعليقات الدكتور عفيفي جـ٢ ص٢٧.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي؛ الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي؛ مجموعة تراث الإنسانية، المجلد الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦، ص١٦٦.

الكل بالكل مربوط وليس له   عنه انفصال خذوا ما قلته عني

فالعالم مربوط بالحق في الوجود والاستناد إلى صمديته، والحق مربوط بالعالم في ظهوره وسائر أسمائه الإضافية»[1].

والحقيقة أن ابن عربي يجمع بين التنزيه والتشبيه في نصوص كثيرة قد لايفهم المقصود من ورائها إلا إذا فهمنا حقيقة مذهب وحدة الوجود.. يقول في «عنقاء مغرب»: «والطالب فوق ما يكفيه هل عرف من الحق غير ما أوجده فيه. وإلاً فهل أثبت له ما لم يتصف به، وهل زلت في معرفته عن الأمر المشتبه إلا من طريق السلب والتنزيه؛ والتقديس ونفي التشبيه؛ وإن قلت هو الحي المتكلم القدير المريد العليم السميع البصير، فأنت كذلك وإن قلت الرحيم القاهر حتى تستوفي أسماؤه فأنت هنالك. فما وصفته سبحانه بوصف إلا اتَّصفتَ به ذاتك. ولاتسميه باسم إلا وقد حصلت منه تخلقاً وتحققاً مقاساتك وصفاتك، فأين ما أثبت له دونك من جهة العين. وغاية معرفتك به أن تسلب عنه نقائص الكون وسلب العبد عن ربه تعالى ما لا يجوز عليه راجع إليه»[2].

فهذه وحدةٌ وجوديةٌ مطلقةٌ لاشك فيها، وفي بعض حكم له يقول: «تجلي الحق لكل فرد من الموجودات بما يليق به سر التجليات فأخذ كل موجود مما قابله بحسب كل ميسر لما خلق له» أو قوله: أنني ما أضيف إليك تبقى ما أضيف إليه»[3].

ويقول في الفتوحات: «الكون مع الله في شيئية الوجود كما في شيئية الثبوت» والمعنى كن مع الله في شيئية وجودك، كما كنت اذ لم تكن موجوداً، فأكون على أنا ما عليه، وتكون أنت على ما أنت عليه.. ويقول: «ومن استعمل منا هذا الدواء عرف حق الله»[4].

(١) ابن عربي: فصوص الحكم ـ شرح القاشاني ـ مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. ص٣١.

(٢) محيي الدين بن عربي: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ط مكتبة صبيح، ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤، ص٣٠.

(٣) محيي الدين بن عربي: النور الأسنى بمناجاة الله بأسمائه الحسنى، ط مكتبة صبيح، ط الأولى ١٢٩٨هـ/ ١٩٧٨م ص١٣.

(٤) ابن عربي: الفتوحات المكية، السفر الحادي عشر ص٧٣.

والله عند ابن عربى - من حيث الحقيقة - عين جميع الموجودات، لأنها به موجودة بل وجودها وجوده .. فالأعيان الثابتة فى العدم باقية على حالها من العدم. والوجود المتعين بالأعيان هو عين الوجود الحق، إذ ليس لها من ذاتها إلا العدم وماهى إلا مرايا له كما قال:

وما الوجـــه إلا واحد غير أنه إذا أنـــت أعددت المرايا تعددا

فتعدد الصور فى الموجودات عين واحدة فى مجموعها متكثرة بحسب أسمائها[1].

هذا كله كلام يناقض تماماً ما ذهب إليه ابن عربى من قوله السابق: «لايصح أن يكون الخلق فى مرتبة الحق تعالى أبداً ..» بل جعل الخلق هنا عين وجود الحق، وما هذه الموجودات إلا صور من ذاته، أو بعبارة أخرى أن وجود الله يسرى فى جميع الموجودات، ويتغلغل فى سائر المخلوقات والكائنات.

وليس ببعيد أن يؤدى هذا التصور إلى أن يكون وجود الحق مبثوثاً فى كل شكل من الأشكال أو كل صورة من الصور أو كل وجود معين لشخص كان أو حتى حيوان طالما فُهم التوحيد بهذا المفهوم!!

ومما أكده خصوم ابن عربى أنه قال بهذه النظرية وينسبون إليه هذا البيت[2]:

وما الكلب والخنزير إلا إلهنا وما الله إلا راهب فى كنيستى

فنظرية وحدة الوجود عند ابن عربى تأخذ باعتبار شهود الكثرة فى الذات الواحدة «ما كنت به فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك» ذلك هو القانون العام الذى يبنى عليه نظريته فى الوجود وفى الجبرية.. كل ما فى الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه فى حال ثبوته الأزلى، لابد من ذلك ولا يمكن أن يتصوَّر غيره.

(١) ابن عربى: فصوص الحكم بشرح القاشانى ص٧٧.

(٢) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ١ ص١٤٧. ولا هكذا..!! رأى ابن عربى ولا رأى أصحاب وحدة الوجود.

ولكن إذا كان الأمر كذلك فمن الموجود؟!

أهو الحق أم الخلق؟ هذه مسألة اعتبارية فى نظر ابن عربى ـ كما يقول الدكتور عفيفى. فإنك ـ إذا قلت إن وجودك الخارجى هو وجود الحق لا وجودك، كان الحكم لك ـ من حيث الصورة ـ فى هذا الوجود، لأنك تعيّنه وتعطيه صفاته.

وإن ثبت فى نظرك أن لك وجوداً كان الحكم لك أيضاً، ولم يكن للحق حكم فيك إلا إفاضة الوجود عليك، وفى هذه الحالة لاتحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك.

أما الحق فيجب أن تحمده دائمًا لإفاضته الوجود عليك. وبما أن الخلق لا وجود له إلا بالحق، وبما أن الحق الظاهر بصورة الموجودات قد قبل جميع أحكام هذه الموجودات حتى ظهر بها فى صورها، قال: «فأنت غزاؤه بالأحكام وهو غزاؤك بالوجود»: لأنه لولاه لما وجدت ولولاك ما ظهر»[1].

فقد كان الوجود كنزاً مخفياً فاظهره الله ليعرف به!

وشاء الحق سبحانه أن يظهر الإنسان على هذه الصورة أو أنه يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه:

فلما شاء الحق سبحانه من حيث أسماءه الحسنى التى لايبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له[2].

غاية الخلق ـ إذن ـ أن يرى الله سبحانه نفسه فى صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه؛ أو بعبارة أخرى يرى نفسه فى مرآة العالم، وشاء الحق أن يرى أعيانه وأسماءه أى يرى تعيينات هذه الأسماء فى الوجود الخارجى، فظهر فى الوجود فاظهر على النحو

(١) تعليقات د. عفيفى على فصوص الحكم، الجزء الثانى، ص٦٤.

(٢) انظر ابن عربى: فصوص الحكم، الجزء الأول ص٤٨ وأيضا تعليقات د. عفيفى الجزء الثانى ص٧. وأيضاً د.، أحمد الجزار: الحب الإلهى عند ابن عربى ص٢٣٣ وما بعدها.

الذى ظهر عليه، وكشف عن «الكنز المخفى» الذى هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب، ولكن لم يكشف عنها فى إطلاقها وتجردها، بل فى تقييدها وتعينها.

وشاء الحق أن تظهر أعيان أسمائه - أو أن تظهر عينه - فى صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها فى نفسها فخلق الإنسان، ذلك الكون الجامع الذى ظهرت فيه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله[1].

وهنا تتسرب معنا فكرة الحلاج فى حقيقة الصورة الإلهية التى طبعها الله فيه: صورة خلق الله للإنسان على صورته. ومن هنا أيضاً نرى التصوف الفلسفى أو شبه الفلسفى متأثراً إلى حد كبير بالعبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية فى قولهم إن الله خلق آدم على صورته.

وهى نظرية فى خلق العالم أو تأليه الإنسان كما ذكر نيوكلسون.

ولكن ابن عربى لم يفرق مطلقاً بين الله والانسان بل والعالم، بل أيضاً إن كل هذا التعدد الموجود بأشكاله المختلفة وصوره المحسوسة التى منها الخبيث والطيب، ومنها الحسن والقبيح هى عين وجود الحق. لا فرق - إذن - بين صور مستقذرة ناقصة ووجود إلهى منزه عن النقائص والأوشاب[2].

وإذا سألنا ابن عربى كيف ذلك؟. يجيب: «بأن الذات الواحدة تتجلى فى صور الأعيان» ونحن لانفهم طبيعة هذه الأعيان، لأنه جعلها مطلقة بلا تحديد.

كان من الممكن أن يبرر ابن عربى لو فهمنا أنه يجيز هذه الوحدة على شرط أن تكون بالعلم فقط. فلقد وسع علم الله كل شىء فى الوجود، فلو كانت الوحدة تعنى

---

(١) تعليقات د. عفيفى: الجزء الثانى ص٧.

(٢) نتذكر هنا كلام ابن الجوزى البغدادى فى «تلبيس إبليس» من اعتبار أن الجمال الإلهى حل فى الغلمان والمردة والنساء؛ لذلك فهم يتصورن الحلول والاتحاد ووحدة الوجود فى الصور والأشكال الجميلة. وهو تصور لا تقبله وتأويل لا نرتضيه، لأننا نربأ بالمتصوفة أن يكونوا هكذا، كما نربأ بابن عربى وغيره من العارفين أن يتصف أحدهم بهذه الأوصاف التى تدل على عدم فهم الناقدين والخصوم لمذهب وحدة الوجود.

العلم الإلهي؛ لكان هنا فقط يجوز أن تتجلى الذات الواحدة ـ علماً ـ في صورة الأعيان، لأن علم الله أحاط بالصور والمتعينات إحاطة مطلقة. قال المكي في القوت: «إن الله ـ يشهد المآل والأواخر إلى نهاية نهاياتها في أبد أبدها كما يشهد ذلك اليوم أعني من غدو بعد غدو ما وراءه إلى يوم القيامة وما فيها، وهذا كله عدم لم يخلقه بعد .. لأن علمه بذلك شهادة له، لأنه ليس بينه وبين علمه حجاب، فهو يشهد الكون من أوله إلى آخره من حيث علمه بعلم هو وصفه، ومشاهدة هي نعته، ولأن كلامه بذلك يخبر بأنه قد كان دليلاً على شهوده المآب، لأنه شهد ما علم كما علم ما به تتكلم، فلم يتفاوت كلامه وعلمه ولم يختلف علمه وشهادته.. يدرك الأشياء كلها على اختلاف أوصافها بصفة من صفاته ثم يدرك بجميع أوصافه ما أدركه بهذه الصفة .. لأنه يعلم بنظره، وينظر بعلمه فصارت الأوائل والأواخر لديه كشيء واحد ..»[1].

الوحدة هنا وحدة توحيد وليست وحدة وجود. يدرك الإنسان بها النعم الإلهية فتستقيم عقيدته فيجمع الفضائل الإلهية تحت وحدة واحدة، وهي وحدة التوحيد.

ولاتكون وحدة التوحيد ولا تصلح إلا بالتنزيه المطلق. وإقرار أن الله تعالى لايعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء.

هنا فقط تجوز الوحدة ويمكن تبرير ابن عربي من نفي وحدة الوجود.

ولكن ابن عربي لم يقل بوحدة التوحيد أو وحدة الشهود ولكنه قال بوحدة الوجود التي تأخذ باعتبار شهود الوحدة في الكثرة بالحقيقة الأحدية.

نستدل من ذلك، أن نظرية وحدة الوجود لم تكن شطحة من شطحات الصوفية في حال الفناء؛ ولكنها كانت حصيلة عقلية وثقافية وضع دعائمها محيي الدين بن عربي عن اقتناع كامل لايسبقه شك.

٢ - الفناء في وحدة الوجود:

إذا كنا وجدنا ابن عربي يحوم حول «اعتبار شهود الوحدة في الكثرة بالحقيقة

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب جـ٢ ص٨٧.

الأحدية» فإن ذلك من الأمور التي لا يتقبلها طبع الانسان ولاتصوره الذى أعتاد أن يجرد مفهوم الألوهية عن كل ما يشعر به الحس.

وآية ذلك، أن كلام ابن عربي يدور على أن ما ثَمَّ غيرُ ولا سوى بوجه من الوجوه أى ما ثم فى الوجود إلا هو وحده وإلى ذلك أشار بقوله:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريه إلا من له بصر

جمّع وفرّق[1] فإن العين واحدة وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر

ويشرح القاشانى هذه الأبيات فيقول: «إن الحق خلق باعتبار ظهوره فى صور الأعيان وقبول الأحكام منها، وليس خلقاً بإعتبار الأحدية الذاتية وأسمائه الأول فى الحضرة الإلهية الواحدة فإنه بذلك الوجه موجد الموجودات وخالق المخلوقات، فلا يكون خلقاً بهذا الاعتبار.

وفى قوله «جمّع وفرّق» يقول القاشانى: «أى الوجود الواحد الحق فى مرتبة الجمع الأسمائى إله، وفى مرتبة الفرق مخلوق، فليس فى الوجود غيره، فإنه العين الواحدة، وهى بعينه الكثيرة بالتعينات وهى نسب لا تحقق لها بدونه فلا موجود إلا وحده»[2].

فالحقيقة الوجودية واحدة لا ثنائية فيها ولا تعدد: إذا نظرت إليها من وجه قلت هى الحق، وإذا نظرت إليها من وجه آخر قلت هى الخلق، وهى واحدة فى ذاتها، كثيرة بأسمائها وصفاتها. وهذه الأسماء والصفات هى «المجالى» الوجودية التى تتجلى فيها الذات الواحدة[3].

---

(١) الجمع: إشارة حق بلا خلق، والفرق: إشارة إلى خلق بلا حق، وقيل مشاهدة العبودية ـ (تعريفات الجرجانى ص٢٣٦). وراجع الفصل الخاص بالفناء فى الحب الإلهى ووحدة الوجود فى كتاب أستاذنا د. أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى ص٢٠٧ حتى ص٢٥٢.

(٢) شرح القاشانى للفصوص: ص٨٤.

(٣) د. أبو العلا عفيفى: الفتوحات المكية لمحيى الدين بن عربى، مجموعة تراث الإنسانية ص١٦٦.

فما نظرت عينى غير وجهه ولا سمعت أذنى خلاف كلامه

ويشرح ابن عربى مقام «الجمع والتفرقة» فى أكثر من موضع[1] ويراد به الفناء، فالمراد بالجمع هو حال الفناء الذى لاتمييز فيه بين العبد والرب. والمراد بالفرق هو الحال التى يقع فيها هذا التمييز[2] وإليه الإشارة أيضاً بالفرقان والقرآن».

وفى رسالة لعبد الغنى النابلسى تدور حول «حكم شطح الولى» وضعت إجابة لسؤال فحواه: هل الله هو عين النفوس البشرية ووجودها؟ وهل لذلك تأويل صحيح أم هو كفر صريح؟ فأشار من ضمن ما أشار إليه ـ إلى قوله تعالى: ﴿طه، مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ القُرْآنَ لتشقَى، إلاَّ تَذكرَةً لِّمَن يَخشى﴾[3] وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِى نَزَّلَ الفُرْقَانَ عَلَى عَبده لِيَكُونَ للعَالمينَ نَذيراً﴾[4] وقال: «القرآن هو مقام الجمع. والفرق؛ والجمع هو القرآن وهو الفرقان، وهو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة».

وظل النابلسى يلون الآيات القرآنية بلون الوجودية، إلى أن صرح فى نهاية الرسالة حيث ذكر خلاصة الإجابة عن السؤال المذكور.

فقال فى قوله تعالى: ﴿لَتَركَبُنَّ طَبَقاً عَن طَبَقٍ﴾[5] «أى تخرجون من طبق الأغيار، فلا يبقى أحد منكم غيراً لدخولكم فى طبق الأفعال، فتصيرون أفعال الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿ومَّا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعثُكُم إلاَّ كَنَفسٍ وَاحدَةٍ﴾[6] ويقول فى ذلك : «وهى النفس الواحدة والعين الواحدة. ثم تخرجون من طبق الأفعال فتدخلون طبق الصفات الإلهية والأسماء الربانية ثم لاتبقى منكم بقية وتصيرون فى الطبق الرابع قال تعالى: ﴿وأنَّ إلَى ربِّكَ المُنتهَى﴾[7] وهذا هو التوحيد[8].

---

(١) انظر الفتوحات المكية: السفر الثانى ص١٦٠، ١٦١، ١٦٢.

(٢) انظر: محيى الدين بن عربى: نفائس العرفان ص٢٢ منشور مع كتاب «الكنه فيما لابد للمريد منه» مكتبة محمد على صبيح، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ص٢٢.

(٣) سورة طه: الآية ١، ٢، ٣ (٤) سورة الفرقان: الآية: ١.

(٥) سورة الانشقاق: الآية ١٩. (٦) سورة لقمان: الآية ٢٨.

(٧) سورة النجم: الآية ٤٢.

(٨) عبدالغنى النابلسى: حكم شطح الولى ـ نشره د. عبدالرحمن بدوى ضمن شطحات الصوفية ص١٩٨.

فإن كانت الآية السابقة تخاطب الكفار وتنبئهم بمصيرهم، ومعناها أى تلاقن أيها الكفار أحوالاً بعد أحوال، هى طبقات ومراتب من الشدة بعضها أرفع من بعض، وهى الموت، ومابعده من مواطن القيامة، والمراد بالركوب: الملاقاة. وقيل: حالاً بعد حال فى الآخرة وشدة بعد شدة، أو تارات الإنسان طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً، أو تطلق على حال بعد حال من الفقر والغنى والصحة والسقم[1].

أقول؛ فإن كانت الآية السابقة تخاطب الكفار، إلا أن النابلسى يستخدمها بمعنى خاص ويفسرها بطريقة أخرى هى الوصول إلى التوحيد أى أن الإنسان يكون طالباً ثم واصلاً ثم متصلاً.

أما عن قوله القرآن هو مقام الجمع، والفرق والجمع هو القرآن وهو الفرقان، وهو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة». فهو يشير إلى قول ابن عربى «ولا يعرف ماقلناه الا من كان قرآناً فى نفسه» أى ولايفهم هذه المسألة إلا «الإنسان الكامل» الذى هو الكون الجامع لحقائق الوجود كلها فى نفسه والذى تنحل فيه جميع الصفات والأسماء الالهية. فهو كالقرآن يحوى كل شىء.

ومن عادة ابن عربى أن يستعمل كلمتى القرآن والفرقان بمعنى الجمع والتفرقة.. ويفرق بين الفرقان والقرآن، على اعتبار أن «الفرقان» يتضمن ناحين: اللاهوت والناسوت. أما مقام «القرآن» فليس فيه هذا التمييز أو هذه التفرقة. فهو جمع لا فرق فيه؛ أو هو جمع الجمع، إن كان. !!

غير أن «الفرقانَ» قد يحصل قبل دخول الصوفى فى حال الفناء (وهى حال القرآن) وقد يحصل بعد خروجه منها. أما إذا فرق بين لاهوته وناسوته قبل الفناء؛ فهو جاهل بوحدته الذاتية مع الحق؛ أى جاهل بالوحدة التى لا انفصام لها بين اللاهوت والناسوت، وأما إذا فرق بعد الفناء، فلعلمه بأن الحق والخلق (اللاهوت والناسوت) ولو

---

(١) القشيرى: لطائف الإشارات: م ٣ ص ٧٠٧ وانظر كذلك: الشيخ محمد حسين محمد مخلوف: صفوة البيان فى معانى القرآن: دار الشروق ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م. القاهرة ص٧٩٤.

أن بينهما اتحاداً ذاتياً ـ كما دلت عليه حال الفناء ـ إلا أن الخلق متميز من الحق امتياز الصورة من الجوهر الذى هو صورة له. وهذا ما دل عليه حال «البقاء» وهو «فرقان» أيضاً.

ولكنه «فرقان» بعد «قرآن» أو هو كما يقول الصوفية «بقاء بعد فناء» أو صحو بعد محو»[1].

وإليه الإشارة بقول ابن الفارض فى التائية الكبرى[2]:

ففى الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى، إذ تحلت تجلت

وقوله أيضا[3]:

وعاد وجودى، فى فناء ثنوية الوجود شهوداً فى بقاء أحدية

وليست وحدة الوجود عند أبى عربى وحدة مادية يضحى فيها بفكرة الألوهية، بل العكس هو الصحيح وهو أن الوجود الحقيقى هو وجود الله وحده، ووجود الخلق بالنسبة إليه كوجود الظل لصاحب الظل وصورة المرآة بالنسبة لصاحب الصورة، فالخلق شبح زائل للوجود الحقيقى[4].

لذلك، فالفناء عند أصحاب الوحدة الوجودية عبارة عن حال يتحقق فيه الصوفى من اتحاد موجود بالفعل كان قد حجبه عنه اشتغاله بأنيّته، فليس فى الأمر فى زعمهم تحول فى الصفات ولا صيرورة ولا حلول[5].

---

(١) د. أبو العلا عفيفى: التعليقات على فصوص الحكم الصفحات ٨٢، ٨٣، ٨٤ جـ١ وأيضا: شرح القاشانى على فصوص الحكم؛ الفص الثالث ص٥٤، والفص السادس ص٩٨. وراجع د. سعاد الحكيم: الحكمة فى حدود الكلمة ـ طبعة دندرة ـ بيروت ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م ص٨٨١ ـ ٨٨٢.

(٢) ابن الفارض: الديوان ص٥٣ بتحقيق ـ فوزى عطوى.

(٣) ابن الفارض: الديوان ص٨٠.

(٤) د. أبو العلا عفيفى، الفتوحات المكية لمحيى الدين بن عربى، مجموعة تراث الانسانية ص١٦٧. وراجع مقدمة فصوص الحكم للدكتور عفيفى.

(٥) د. أبو العلا عفيفى: التعليقات على فصوص الحكم جـ٢ ص١٧، ١٨.

ومن هنا يختلف حال الفناء عند ابن عربى عنه عند الحلاج، فعندما دعى الحلاج ربه أن يرفع عنه كشافة الحجاب حتى يتحقق من الفناء قائلاً: «بينى وبينك إنىٌ ينازعنى ..» كان يريد أن يمحو صفاته التى يشعر أنها عائق له من الوصول إلى الله؛ وحلول الصفات الإلهية محلها. فلذلك دعى الله أن يفنى عنه الصفات البشرية المشار إليها بالأنية.

يقول الدكتور أبو العلا عفيفى: «وهذا معنى لا يرمى إليه أصحاب وحدة الوجود عندما يتكلمون عن الفناء، بل الفناء تحقق من زوال الصور الفانية وبقاء الذات الأبدية. وعندهم أن حقيقة الذات المطلقة لا يرقى إليها انسان أيا كان.

وابن عربى صريح فى هذا كل الصراحة حيث يقول: «فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود، لأنه لا قدم للحادث فى ذلك»[1].

وللحق عند ابن عربى معنيان: الحق فى ذاته؛ والحق كما نعرفه ونعبده.

والحق فى ذاته منزّه عن كل وصف وكل معرفة: وليس بينه وبين خلقه مناسبة ألبتة. أما الحق المعروف لنا فله نسب إلى ما نعرفه من صفات العالم: فهو خالق لوجود المخلوق ومعبود لوجود العابد، وإله لوجود المألوه، وقادر لوجود المقدور وهكذا.

أما الحق فى ذاته فلا نعرفه إلا أنه موجود ليس له مثل ولا ضد[2]. وإلى ذلك أشار ابن عربى بقوله:

فوقتاً يكون العبد رباً بلا شك   ووقتاً يكون العبد عبداً بلا إفك

وهنا جمع ابن عربى الفرق بين العبودية والربوبية؛ حيث المراد بالربوبية هى الربوبية العرضية من كونه رب المال ورب الملك، وهى التى عرضت للعبد فحالت بينه وبين تحققه بالعبودية المحضة التى ما شابها ربوبية ولا شانها تصرف وألوهية.

---

(١) د. أبو العلا عفيفى: التعليقات على فصوص الحكم جـ٢ ص١٨. وراجع د. أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى ص٢٤٦، ٢٤٧.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفى: الفتوحات المكية لمحيى الدين بن عربى، مجموعة تراث الانسانية ص١٦٧. وأيضًا د. سعاد الحكيم: الحكمة فى حدود الكلمة ص٨١٤.

واحتراز .. ولم لا يحترز وقد جزت رأس الحلاج، وليس ببعيد أن تجز رؤوس الشاطحين من المتصوفين وغير المتصوفين! أفلا يكون ذلك مدعاة إلى التحفظ والإحتراز؟؟!

يبقى خطر هذا الفناء المذموم على الأخلاق:

أول نقد من الممكن أن يوجه إلى مذهب وحدة الوجود على الرغم من أنه وضع فى صيغة عقلية وقالب فلسفى يحاول تفسير الوجود ـ هو إهمال التكاليف[1]. ومن ثم ـ نستشعر أن وحدة الوجود ليست خالصة المصادر الإسلامية وإنما هى خليط من العناصر المستوردة.

وللتكاليف دور هام فى بناء الشخصية الصوفية، والحفاظ عليها إنما هو رعاية لحقوق الله فى عباده .. والإنخلاع عنها إنخلاع عن الأوامر الإلهية التى فرضها الله على الناس ولم يستثنى منها أحداً. ويقول الدكتور إبراهيم مدكور: «ووحدة الوجود التى قال بها ابن عربى ترى الله فى كل شيء، ولا تدع للعبد مكاناً في الكون، وتكاد تقضى على الأخلاق والتكاليف والجزاء والمسئولية»[2].

وفى الحقيقة الظاهرة لكل عين وحاسة لقد تغافل ابن عربى عن المنهج الإيمانى والشرعى الصحيح، واجتهد مخلصاً فى اطفاء نور المناهج ونور التكاليف؛ إذا فهم من ورائه أنه فعلاً يدعو إلى ترك التكليف، ففى هذا خطر عظيم على الدين والأخلاق؛ لا نحسب ابن عربي ممّن كانوا يرومونه ويتوخّون طريقه.

---

(١) لم يهمل أئمة الاعتدال كالجنيد والغزالى التكاليف بل إن الجنيد اعتبر من يهمل التكاليف بحجة إدعاء المعرفة فيسقط التكاليف المفروضة والحركات الشرعية، فالذى يفعل ذلك يعد السارق والزانى خير منه كما سنرى هذا، انظر (السلمى: طبقات الصوفية ص١٥٩). ولا نحسبُ أحداً من الصوفية الصادقين ذهب إلى إسقاط التكاليف؛ إذ ليس المقصود هو إسقاط التكليف؛ بل المقصود هو إسقاط «الكلفة»، والفرق بينهما أوضح من أن يحتاج إلى دليل. وابن عربى الذى وضع مذهباً احتار فى تعليله كبار المفكرين، لم يتوصل إليه من فراغ؛ بل بجهد وعمل وجهاد فى الله؛ وبإكبار من شان التكليف. ولابد أن نضع فى الاعتبار أن حقيقة المذهب شيء، وتحليلات المحللين لنفس هذا المذهب شيء آخر؛ ونحن ها هنا ندون تحليلات المحللين فقط.

(٢) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص١٤٠.

لقد ميز ابن عربى بين مايسميه: الأمر التكوينى، والأمر التكليفى، وجعل الثانى تابعاً للأول، الأمر التكوينى، وهو ذلك القانون الذى قُدِّر على الموجودات أزلاً أن تكون بما هى عليه أى تحقيق الأعيان الثابتة بإظهارها فى العالم الخارجى على نحو ما تطلبه طبائعها، وبمقتضى ذلك يكون علم الله، أما الأمر التكليفى فهو الذى يخطاب به الله العباد ويبعث بمقتضاه الرسل، فتكون أفعال العباد طاعة أو معصية، ولكن الطاعة والمعصية تستويان من حيث أن كليهما طاعة للأمر التكوينى، فظهور العاصى بمعصية خاضع للأمر التكوينى لأنه إنما ظهر بفعل اقتضته طبيعة عينه الثابتة وقضى الله أن يكون ذلك كذلك من الأزل. فالقانون الأزلى يتم حسب ما تقتضيه طبيعة الموجودات، وعليه فكل أفعال العباد متفقة مع الإرادة الإلهية: طاعة كانت أو معصية، خيراً كانت أو شراً.

ولاتدخل هذه الأفعال تحت دائرة الأحكام الشرعية أو القيم الخلقية إلا لسبب عارض. ومن ثم؛ فوصف الأفعال بالشر ليس وصفاً إلا بطريقة العرض وما غضب الله من أجلها إلا عرضى كذلك[1].

هذه التسوية بين الخير والشر تقتضى إلغاء القيم ولاتعبأ بمعايير الأخلاق. «فليس سفك الدماء والفساد فى الأرض بأدنى من البر والإحسان، لأن الأولى مظاهر لصفات الجلال الإلهى؛ والثانية مظاهر لصفات الجمال الإلهى. «ولاتفترق صفات الجلال عن صفات الجمال، فالمعصية من العبد كمال أو هى جلال، لأنها مظاهر لاسم المنتقم أو الجبار وهو من أسماء الله الحسنى، فلا فرق بين الخير والشر، أو بين من يظهر بصورة العاصى، ومن يظهر بصورة المطيع من حيث أن كلاً هو مظهر لاسم من أسماء الله»[2].

وهذا ـ بطبيعة الحال ـ يتطلب اسقاط الثواب والعقاب؛ وابن عربى يصرح غاية التصريح فى كثير من مواضع «الفصوص» إن كانت النسب بين الأشياء متميزة لذاتها

---

(١) د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص٢١٢ وانظر كذلك تعليقات د. عفيفى على فصوص الحكم جـ٢ ص٦٥.

(٢) د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص٢١١، وأيضا د.زكى مبارك: التصوف فى الأدب والاخلاق جـ١ ص١٣٣ ـ ١٣٨.

فليس المنسوب إليه متميزاً من حيث الحقيقة، فالوحدة الذاتية الجامعة لنفس العاصى، ونفس المطيع هى التى تحقق عدم الخلاف بين الطاعة والمعصية، فإنه ليس ثم سوى عينه فى جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب وإضافات وصفات[1].

ومن الواضح أن نظرية ابن عربى تبطل التكاليف الشرعية، وتعبث بالقيم الأخلاقية وتجعل الإنسان لايفرق بين الصالح من الأعمال، والضار الخبيث منها ـ ومن ثم ـ فهى لاتقدم أى صورة من صور الأخلاق.

هذا بعض مايسببه خطر الفناء فى وحدة الوجود على القيم والأخلاق.

ولهذه الخطورة فى مذهب وحدة الوجود رمى ابن عربى بالكفر والزندقة، وقذف بالإلحاد والخروج عن العقيدة، واشتد فى خصومته الأعداء والألداء، لا هى خصومة علم ولا هى خصومة اختلاف فى الرأى والمذهب، ولكنها الخصومة التى جعلتهم يبولون على قبره[2].

وهذا لايفسر إلا بخصومة نكاية وإزدراء!!.

ومن جانب آخر هام فى حبة المريدون واعتبروا مذهبه على جانب كبير من العمق والإتساع لايتسنى لخوض غماره إلا من هم أهل له، كعبد الغنى النابلسى، والقاشانى، وغيرهم من أهل الوحدة.

***

وبعد، فبرغم ما عند ابن عربى من مثالب وعيوب تهدد الأخلاقيات[3]، وما فى

(١) ابن عربى: فصوص الحكم بشرح القاشانى ص٢٩٢.

(٢) الشعرانى: الطبقات الكبرى ص١٦٣.

(٣) الواقع أن ابن عربى يقدم لنا نموذجاً إسلامياً صحيحاً فى كتبه التى تحمل الطابع الأخلاقى ففى كتابه «تهذيب الأخلاق» لايخرج عن الحدود الإسلامية التى رسمها المنهج الأخلاقى فى الاسلام بل يتناول الصفات الأخلاقية التى تعوق النفس عن طلب الكمال مثل الكبر، والعبوس، والخبث، والبخل، والجبن، والحسد، والجزع، والجور، وحب الكرامة، وحب الزينة، والمجازاة على المدح، ويعرض ـ أيضاً ـ الصفات الأخلاقية المحمودة التى تهذب النفس وترقى الطبع وتقوّم الأخلاق. (تهذيب الأخلاق، ط مكتبة محمد على صبيح د. ت ص١٥، ١٦، ١٧، ١٨).

مذهبه من فناء يضر بالإنسان ويقضى على التكاليف الشرعية، فإن هذا لايقلل بحال من قيمته الفكرية وأثره على الفكر الإسلامى والغربى من بعده.

فقد اعتبره كل من نيوكلسون، وأسين بلاسيوس الأسبانى من عظماء المفكرين فى الإسلام، امتدت آثاره إلى مفكرى أوربا أمثال دانتى الذى تأثر بالفتوحات المكية فى كثير مما قاله فى وصف الجحيم والنعيم فى الكوميديا الإلهية. وأثّر أيضاً فى جميع المتصوفين الذين جاءوا بعده سواء فى الشرق أو فى الغرب.

تعقيب:

عرفنا مما ألمعنا إليه من الأبحاث الثلاثة السابقة أن الشطح فى حال الفناء أدى بطائفة من أهل التصوف إلى الخروج عن منهج الاستقامة والإعتدال.

وأطلقنا على هذا الفصل مسمى (حالات الشطح والجنوح) .. رأينا الفناء فيه غلطاً من أغلاط الصوفية .. ضاع فيه الإعتدال وضاعت فيه الشريعة وكادت التكاليف أن تسقط فهام بمقتضاه الشاطحون فى البرارى والقفار وهم عرضة للنقد والتعنيف والتجريح، وكان الأحرى بهم أن يلتزموا منهج الوسطية وصراط الإعتدال.

ووجدنا أن تصوفهم إما أن يؤدى إلى الإتحاد فى حال الفناء، أو الحلول، أو وحدة الوجود.. وذلك لايندرج تحت التصوف السنى المعتدل.

وبدأنا بالتصوف الفلسفى وشبه الفلسفى لنعقب حالات الشطح والجنوح بحالات المنع والعقال.. وقصدنا من وراء ذلك أن نبين فضل الرسوخ والتمكين، والحضور والصحو فى أعلى درجات السلوك وأعنى به «الفناء»، على الشطح والجنوح، والغلبة والتلوين.

ولما كان الفناء مذلة أقدام الرجال، فقد صار الاعتدال فضيلة التصوف عامة والسنى منه خاصة.

صورنا فى هذا الفصل الجانب السلبى من الفناء، وفى الفصول القادمة سنعرض الجانب الإيجابى الذى يظهر التصوف قمة لا يصل إليها إلا الموهوبون فى كل الأزمان.

ويشرح القاشانى هذا البيت ويقول فى معنى من معانيه: «إن العبد الجامع بين العبودية العظمى والربوبية الكبرى فى وقت خلافته عند الله عند استخلافه تعالى له، كان عبداً لله، رباً للعالمين، فإن الخليفة على صورة المستخلف، فوقتاً يكون ربا للعالمين باستخلاف الحق له، ووقتا يكون عبداً بلا إفك باستخلافه لله؛ وتفويض أمره إليه بعد استخلاف الحق إياه محققاً بالعبودية العامة والمعرفة التامة»[1].

وبعد، فمعروف فى بديهة المؤمن، وموقور فى فطرته أن الله خلق العالم من عدم، وأوجد المخلوقات من عُدْم، فلا كثرة هناك ولا تعدد ولاثبات لشىء ـ كان ـ من الأشياء. فلما خلق الله الخلق وأوجد العقول والأذهان أقرت له بالعظمة والتنزيه، ولم تجعل رتبته تتساوى مع رتبتها. فهناك فرق بين المخلوق والخالق، ولا يملك الإنسان أمام خالقه إلا إقرار التنزيه وتوكيد التوحيد حتى لايشين القدرة الإلهية الخالقة للعالم فيقلل من حدودها أو يحد من إطلاقها.

وإذا تأملنا ـ بالذوق ـ الصلة بين الله والكون، واعتبار الله فوق جميع العوالم الظاهرة والباطنة، نجد أن وحدة الوجود ـ بهذا المفهوم ـ لامعنى لها؛ وإن كان لها معنى فهو المعنى الذى يحمله الإيمان الحقيقى بالله.

فأنت لمّا ترى الله حقاً وتتأمل فى آوامره ونواهيه، تنزله من السماء لا فى صورة التجسيد والتشبيه ولكن فى صورة التنزيه الداعى إلى المراقبة .. فيكون الله رقيباً عليك فى آوامره ونواهيه، فأنت تحل الذات الإلهية فى التصور حتى يكون الرقيب عليك هو الله، حينئذ تكون الأوامر والنواهى مستحضرة عندك، فترى الوجود واحداً، وأن هذه الواحدية ليست إلا الله.

فالتصور الذى يأتى من وحى التأمل فى الذات الالهية؛ وليس من وحى التجسيد المادى القبيح، يجيز الوحدة الوجودية ولا يلغيها إذا فهمت بمثل هذا المفهوم.

ووحدة الوجود ـ كما سبقت الإشارة ـ ليست وحدة مادية يضحى فيها ابن عربى

---

(١) محيى الدين بن عربى: فصوص الحكم شرح القاشانى ص١١٢.

بفكرة الألوهية، ولكنها وحدة تجعل الله هو الأصل وهو الوجود الحقيقى المنزّه عن الأشياء، فليس كمثله شيء.

وليست صفات المتأملين فى الذات الإلهية الذين قرنوا التأمل بالعبادة؛ والتفكر بالعمل والإخلاص، تفضى إلى التجسيد بحال من الأحوال.

ومن ثم؛ فمن الممكن أن تكون الوحدة الوجودية صحيحة إذا وضعنا الله فوق كل إعتبار بمراقبة الآوامر والنواهى، ولكن ابن عربى قضى تماماً على الآوامر والنواهى كما سنرى. هذا من جانب ظاهر لا عمق فيه.

ومن جانب آخر: لعلّ - ابن عربى - وبطريقة باطنية - كان لايقصد من الوحدة الوجودية إقلال التنزيه والتوحيد، لعله كان يريد إثبات التنزيه المطلق والتوحيد الخالص. يجوز أن يكون ابن عربى أراد أن يقف أمام أرسطو، ويحاربه بالعقيدة الإسلامية - مستعيناً بأفلاطون - فيثبت له أن الله لم يخلق العالم ويتركه هملاً وهو قابع فى دهاليز النسيان، ولم يدفعه دفعة واحدة ويمضى إلى حال سبيله، بل أراد أن يوضح له أنّ العالم مربوط بالله أوثق رباط، فأنزل له الله من أعلى تارة، أو رفع - تارة أخرى - إليه المخلوقات!

يجوز ذلك وقد لايجوز!! ولكن أثر عن أرسطو أن الموجودات تتحرك شوقاً إلى الله. هذا الشوق الكامن فيها هو الذى يحركها ويدفعها نحوه، والصوفية - ومنهم ابن عربى - يقولون بدافع المحبة يتصل المخلوق بالخالق. وفى هذا الاتصال تزداد حدة الخيال وتنشط قرائح التصورات، وتشتعل نفوس العباد من فيض المحبة فيتصوروا الله فى كل شيء .. هو أمامهم، ومن خلفهم، وفوقهم وتحتهم، وعن يمنهم وعن يسارهم، يتصورونه حتى فى أطباق الأكل وكاسات الشراب.

وهنا يفنى المخلوق فى الخالق، وفى كثير من الأحيان ينطق من ينطق بألفاظ الإتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود.

المحبة - إذن - هى الدافع لهذا الاتصال؛ وآمال النفوس البشرية معلقة على الحب

والمحبة، فالحب وحده يحقق للإنسان الإتحاد بموضوعه الأسمى فى عالم اليقين الكامل والنور التام.

و«باروخ اسبينوزا» ت ١٦٧٧م ـ وهو القائل بوحدة الوجود بين مفكرى الغرب فى العصور الحديثة، اعتبر الحب يجعل الانسان متعلقاً بهذا الموجود اللامتناهى إلى حد يثبت أننا وجدنا به ضرورة، وأنه ليس لنا وجود آخر إلا فيه ومنه[1].

بين المحبة الصوفية والمحبة الأرسطية: لم لايكون ابن عربى قد غرق فى لجة المحبة فنادى بوحدة الوجود، أو قد يكون ذلك أثراً أرسطياً تمكن منه، ربما ظن أنه سوف يواجه أرسطو بنظرية أعمق، فلم يفلت من حبائل المعلم الأول؟!.

لاشك أن هناك فلسفة فى مذهب وحدة الوجود، وهناك جمع وتلفيق، وتصوف ممزوج بالعقل الفلسفى، لابد أن تكون الفلسفة لها دور فى تكوينه، ومن ثم؛ فهو غريب عن روح التصوف الإسلامى الخالصة.

والدليل أن نظرية الأعيان الثابتة هى هى نظرية المثل الأفلاطونية. وتدور حول أن موجودات عالم الظواهر كانت ثابتة فى ذات الله قبل ظهورها فى العالم المحسوس، وهى كصورة عن ظهوراته المستقبلة، تكوّن مضمون علمه القديم، ولا تختلف تمامًا بل هى مقارنة أو هى علمه بذاته.

لقد أظهر الله نفسه فى التعيين الأول، فرأى الله فى ذاته أو فى ماهيته عدداً لا نهائياً من هذه التعيينات.

ويرى الدكتور أبو العلا عفيفى أن نظريته هذه مزيج عجيب من نظرية المثل الأفلاطونية؛ وأن نظرية الأعيان الثابتة تقوم فى جوهرها على نظرية المثل الأفلاطونية،

---

(١) د. محمد غلاب: المذاهب الفلسفية العظمى فى العصور الحديثة ـ دار احياء الكتب العربية ـ عيسى البابى الحلبى ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م ص١٢٠. ولنذكر هنا أن الصلة قريبة جداً بين مذهب أفلاطون وأفلوطين وبين مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود، ورأينا هذا الذى ندونه ليس هو الرأى النهائى، فنحن إلى الآن لم نفهم وحدة الوجود على حقيقتها. وربما الدراسات المستقبلية تطلعنا على حقيقة المذهب كما ظهر لصاحبه فى أول وهلة..

وإن كانت تختلف عنها في خلال عرض ابن عربي للنظرية. وإنما يقع الإختلاف من حيث أن وحدة الأعيان كوجوه معيَّنة في الذات الإلهية وكصور عاقلة في العلم الإلهي يميزها تمام التمييز عن مثل أفلاطون(١). وبالجملة، فمذهب وحدة الوجود حصيلة شهوة عقلية من شهوات العقول التي حذر ابن عربي منها؛ وأوصى بأن الشيخ إذا رأى المريد يجنح إلى استعمال عقله في النظريات فليطرده عن منزله(٢). ولكن ليس بالكثير على ابن عربي أن تفرز شهوته العقلية مذهباً - بهذا العمق - في تفسير الوجود.

٣ - خطر فناء أهل الوحدة الوجودية على الدين والأخلاق:

عندما شرح ابن تيمية قول الحلاج: «بيني وبينك أنيٌ يزاحمني..»(٣) قال: هذا قول يقوله الزنديق ويقوله الصديق، فالأول مراده به طلب رفع ثبوت أنيَّته حتى يقال إن وجوده هو وجود الحق، وأنيَّته هي أنيَّة الحق، فلا يقال إنه غير الله ولا سوى؛ ولهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة إن الحلاج نصف رجل وذلك أنه لم ترفع له الأنيَّة بالمعنى الكامل فرفعت له صورة فقتل. ثم يبين ابن تيمية تناقض هذا القول، وينسبه إلى الكفر والإلحاد لكنه يرى أن قول الحلاج «بيني وبينك إنيٌ يزاحمني» هو خطاب لغيره، واثبات أنيَّة بينه وبين ربه، وفي هذا إثبات إختلاف الذات البشرية عن الذات الإلهية.

والفناء عنده على ثلاثة أقسام:

(١) فناء عن وجود السوى: وهو فناء أهل الوحدة الملاحدة كما فسروا به كلام الحلاج وهو أن يجعلوا الوجود وجوداً واحداً. ومن الواضح أنه لا يخلو

---

(١) الأصول الأفلاطونية: فيدون ترجمة وتقديم د. علي سامي النشار وآخر ص٢٢٤ وأيضا: Prof. Affifi: The Mystical Philosophy of Ibn Arabi, P. 112.

(٢) محيي الدين بن عربي: الأمر المحكم المربوط في مايلزم أهل طريق الله من المشروط، منشور مع ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ص٥.

(٣) إخبار الحلاج ص٧٩، ٨٠، وراجع: NICKOLSON (A): A Studis Islamic My Sticism, Cambridge, 1953, p. p. 33, 63. وأيضا Affifi (Pr. A): The Mystical Philosophy of Ibn Arabi, p.p. 50, 56.

كلام ابن تيمية من تبرير لقول الحلاج السابق فهو ينفى عنه لحوقه بالفناء الخاطئ أو يكاد. لأنه يكفر أهل الوحدة القائلين بأن الوجود واحد. وفناء الحلاج ليس من هذا النوع.

(٢) فناء عن شهود السوى: وهو الذى يعرض لكثير من السالكين كما يحكى عن أبى يزيد وأمثاله وهو مقام الإصطلام.

ولا يحبذ ابن تيمية هذا النوع ويرى أنه غلط عظيم غلطوا فيه بشهود القدر وأحكام الربوبية عن شهود الشرع والأمر والنهى وعبادة الله وحده وطاعة رسوله، فمن طلب رفع أنيّته بهذا الإعتبار لم يكن محموداً على هذا، ولكن قد يكون معذوراً.

(٣) فناء عن عبادة السوى: وهو حال النبيين وأتباعهم وهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه. وهذا عند ابن تيمية هو الفناء الدينى الشرعى.

وينفى ابن قيم الجوزية شرعية فناء أهل الوحدة بل ـ على حد تعبيره ـ يرى أن هؤلاء غرّهم سراب الفناء وظنوا أنه لجة بحر المعرفة وغاية العارفين.

ويتحدث ابن الجوزية مقتدياً بأستاذه ابن تيمية عن فناء أهل الوحدة الوجودية ويصف مذهبهم فى الفناء ويقول: «فأما أهل الوحدة فمرادهم: أن حضرة الجمع والوحدة تنفى التعدد والتقييد فى الشهود والوجود، بحيث يبقى المعروف والمعرفة والعارف فى عين واحدة، لا بل كل ذلك هو نفس العين الواحدة، وإنما العلم والعقل والمعرفة حجب، بعضها أغلظ من بعض، ولايصير السالك عندهم محققاً حتى يخرق حجاب العلم والمعرفة والعقل. فحينئذ يفضى إلى ما وراء الحجاب من شهود الوحدة المطلقة التى لا تتقيد بقيد ولا تختص بوصف»[(١)].

والفناء بهذا المعنى فناء عن وجود السوى الذى هو «بطون الحق فى الخلق؛ والخلق فى الحق»[(٢)]. ويقول فيه ابن القيم : «هو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود،

---

(١) ابن الجوزية: مدراج السالكين ص١٧٨.

(٢) الجرجانى: التعريفات ص٢٤٤.

وأنه ما ثم غير، وأن غاية العارفين والسالكين ـ الفناء فى الوحدة المطلقة ونفى التكثر، والتعدد عن الوجود بكل اعتبار، فلا يشهد غيراً أصلاً، بل يشهد وجود العين: عين وجود الرب، بل ليس عندهم فى الحقيقة رب وعبد ..»[(١)].

وهذا الفناء خطر عظيم على الدين والأخلاق، يُنحى الإيمان الصادق، ويحل الكفر الصريح، بل لا يرى صاحبه فرقاً بين الكفر والإيمان، ولا بين الطاعة والمعصية، الصالح على قدم المساواة مع الطالح؛ والمؤمن والكافر أمام الحق سواء.

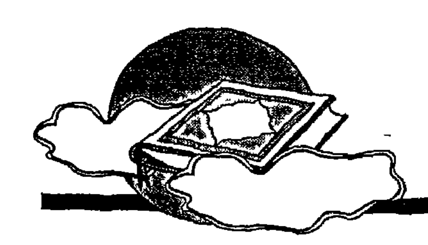
لاتفرقة هنالك ولاتمييز. يقول ابن القيم: «وفناء هذه الطائفة فى شهود الوجود كله واحد. وهو الواجب بنفسه. وما ثم وجودان ـ ممكن وواجب، ولايفرقون بين كون وجود المخلوقات بالله، وبين كون وجودها هو عين وجوده، وليس عندهم فرقاً بين «العالمين» و «رب العالمين» ويجعلون الأمر والنهى للمحجوبين؛ وفناؤهم (أى هدم الشريعة) وهو تلبيس عندهم؛ والمحبوب عندهم من يشهد أفعاله كُلَّها طاعات، ولا معصية فيها لشهوده الحقيقية الكونية الشاملة لكل موجود. فإذا ارتفعت درجته عندهم فلا طاعة ولا معصية؛ بل ارتفعت الطاعات والمعاصى، لأنها تستلزم إثنينية وتعدداً، وتستلزم مطيعاً ومطاعاً، وعاصياً ومعصياً، وهذا عندهم محض الشرك، والتوحيد المحض يأباه»[(٢)].

لقد سبقت الإشارة إلى أن الحلاج كان تقدمة وتوطئة لخطورة وحدة الوجود حيث استند إلى فكرة الجبر فى عدم التفرقة بين العاصى والمطيع، لأن التفرقة ـ فى رأيه ـ تعارض المشيئة الإلهية. وهنا فى مذهب وحدة الوجود يكون الجمع بين الطاعة والمعصية أو الكفر والإيمان عنواناً على الوحدة المطلقة ودليلاً على أثر الحلاج ـ بصفة مبدأية ـ فى ابن عربى.

ونستطيع أن نقول إن إنكار هذا الأخير لما جاء على لسان الحلاج وتعنيفه لأصحاب الحلول والإتحاد لم يكن حقاً، ولا كان علامة صدق وإنما هو تمويه وتحفظ

---

(١) ابن الجوزية: مدارج السالكين، ص١٨٠. (٢) المصدر السابق: ص١٨٠.



الفصل الرابع

حال الفناء

فى التصوف السنى



الفصل الرابع
حال الفناء فى التصوف السنى

تمهيد:

نعرض فى هذا الفصل، حالات المنع والعقال، ونقصر القول هنا على الحارث المحاسبى بما له من أثر قوىّ وفعّال على الجنيد والغزالى، ونختم المبحث الأول بالسرى السقطى أستاذ الجنيد وخاله ومعلمه أصول الطريق.

وستبقى معنا حالات «المنع والعقال» فى المبحث الثانى سمة «خاصة» بأهل الإعتدال فى التصوف السنى.

ولنذكر أن هذه الشخصيات العظيمة مثلت فى تاريخ التصوف الإسلامى جوانب إيجابية تختلف عن الجوانب السلبية التى رأينا شيئاً عنها فى الفصل السابق.

ولقد كان لآرائهم، ومواقفهم، وإتجاهاتهم مكان مرموق فى عالم التصوف، وعالم الثورة الروحية فى الإسلام.

مثلوا - بدورهم - ثورة الروح، وموقف العقيدة، ومنهج الاعتدال خير تمثيل.

وأشاد بهم الخصوم قبل الأنصار، وقدموا للتصوف، صورة راقية مشرقة على صفحات الخلود والبقاء.

وارتشف من كلامهم وآدابهم المريدون فى بقاع الدنيا قاطبة من غير تخصيص، ولا يزالون يكرعون من هذا الرحيق المختوم.

سيرهم محفوظة مدونة، وآثارهم خالدة فى نفوس المحبين، وأسماؤهم عالية خفّاقة فى مشارق الأرض وفى مغاربها .. يهتدى بهديها المهتدون، وليس بعد هداية الروح هداية فى هذا الكون الهائل الكبير.

مهدوا السبيل لأتباعهم بالتقوى والخيرورة، وألانوا جوانب الأجلاف الجلاميد، فحولوهم إلى أشخاص تنطق سيماؤهم بالرقة والصلاح.

تقشعر جلودهم خوفاً من الله.. وتنتفض أبدانهم رهباً من أثر الوعيد، وليس الخوف مانعاً لهم من الطمع فى الرجاء والفوز برحمة من الله ووعده ورضاه. ويظلون على حالهم بين الخوف والرجاء حتى يأتيهم اليقين.

اقترن العقل عندهم بالنقل، والحقيقة بالشريعة، وصفاء الإيمان بنور العلم وصدق المعرفة، فإذا الأقوال الصادرة عنهم محكومة بميزان الإعتدال، مؤيدة بأسانيد الشارع الحكيم، وإذا التصوف الإسلامى من علامات الرقى فى عالم الروح وعالم الأخلاق، ينتهى إليه طريق الفقه والفقهاء، ومسيرة الحديث والمحدثين، وتقية الكلام والمتكلمين، وحكمة الفلسفة والمتفلسفين، وغاية الدين جملة وتفصيلاً ـ عاماً وخاصاً ـ لأنه العلاقة الروحية التامة بين الله والإنسان.

وبهذه العلاقة الروحية «الخاصة» كان لزاماً على كل متصوف صادق أن يبدأ السلوك من أول درجة فيه، فإذا ترقى فى الدرجات، وتصعد فى السلوك، وصل إلى درجة يعرف فيها الله حق المعرفة، فيفنى عن المخلوقات ليبقى مع الله، ولتستغرق ذاته فى عظمة الذات الإلهية، فيشعر بحلاوة الإيمان حلاوة ينقطع معها النظير، وتَجُبّ حلاوات الدنيا برمتها.

والإيمان الصادق له طعم خاص يفوق طعم كل حلاوة فى الدنيا.

وليس هذا بالسهل اليسير ولا هو من قبيل العلم الخالص أو النظر الرتيب، ولكنه علم مختبر بالتجربة والتطبيق، وطريق شاق طويل لايبلغه إلا فئة قليلة، هم المخصوصون بالإشراقات الربانية وعلوم الكشف والإلهام، والموثوقون بوثاق العلم والاعتدال ، والموكؤون برباط العبادة والعمل وحفظ التكاليف والأحكام.

ولقد تميز طريقهم بالإستقامة المنشودة التى تظهر جلالة القدوة الحسنة، وتجلو منهج التأسى والإقتداء، وتحافظ على رقى التصوف وشرعية المتصوفين.

فلم يكن الفناء مذلة لأقدامهم ولا تشويشاً لعقولهم، بل كان تثبيتاً لهم، وتمكيناً لخواطرهم؛ بما تحققوا فيه من العلم وتبينوه من المعارف والأذواق.

من أجل ذلك، أطلقنا على هذا الفصل مسمى «حالات المنع والعقال»، لأنه يضاد «حالات الشطح والجنوح»، ويمثل التصوف المعتدل أصدق تمثيل، وهو «التصوف السنّيّ المحمود» الذى لم يعد من قبل أحد ـ كائنًا ما كان ـ موضع نقد أو موطن هجوم، بل إنك لترى فى رجاله من شيد ملكه عقلية للنقد الذاتى، وأرتضى أن يكون التصوف ـ باسم العقل ـ سنياً معتدلاً، فأصبح ـ من خلالهم ـ تاريخ التصوف يقدم لنا الدليل تلو الدليل على أن المتصوف الفيلسوف الذى يتمسك بالعقل[1] كان يفتش عن أخطاء المسلك الذى يسير فيه الصوفية، وهذا ما كان يفعله المتصوفة فى نقدهم للفلاسفة[2].

ولعل هذا العقل الذى نادى به المحاسبى[3] وتحدث عنه الغزالى فى كثير من المواضع كان عاصماً لهم عن الألفاظ الموهمة ودعاوى الرعونة. ولأمر ما كان ذلك كذلك، فقد نالوا به تؤدة الفهم لأمور الدين والشرع، وأمنوا آفات الزلل والعثار.

أولاً: الحارث المحاسبى (ت٢٤٣هـ):

ترك الحارث المحاسبى[4] أثراً بالغاً على الجنيد والغزالى وعلى أئمة الاعتدال فى

---

(١) العقل هنا ليس عقل الفلاسفة ولكنه العقل الذى يمثل الضرورة بالنسبة للشرع. يقول الغزالى «فالشرع إذا فقد العقل لم يظهر به شيء وصار ضائعاً ضياع الشعاع عند فقد نور البصر، والعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور عجز العين عند فقد النور». (راجع: معارج القدس، مكتبة الجندى د. ت ص٦٤ ـ ٦٥ بتحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا).

(٢) د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ط دار المعارف، الطبعة السادسة ١٩٧٨، ص١٧.

(٣) فمثلا يقدم لنا المحاسبى أسلوباً للنقد الباطن الذاتى يقوم على أساسين: المحاسبة والمراقبة يحقق للسالك مساراً صحيحاً يلتمس الهنات والأخطاء والآفات والشهوات فيخلص منها ويبتعد عنها بدوام المراجعة فى كل الأوقات (انظر: د. سعيد مراد: التصوف الإسلامى، ص١٦٢).

(٤) هو أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبى (ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) من علماء ومشايخ القوم بعلوم الظاهر، وعلوم المعاملات والإشارات، وهو أستاذ أكثر البغدادين له مصنفات كثيرة منها «الرعاية لحقوق الله» =

التصوف السنى بصفة عامة، كان غزير العلم كثير التصانيف، وكانت كتبه عبارة عن إجابات لأسئلة يطرحها عليه تلامذته، ومنهم الجنيد الذى كان يسأله عما يقع فى نفسه، فيجيبه الحارث فى الوقت واللحظة فيمضى إلى منزله فيعمل من هذه الأسئلة كتباً[(١)].

وفيما يتعلق بطريقته فى التأليف يقول الدكتور عبدالحليم محمود: «فإنه يعمل على تلبية ما يرغب المتحدثون الإجابة عنه، وهى طريقة حية: إنها استجابة لما يجب المجتمع أن يرى الرأى الصريح فيه .. إنها تتصل بالحياة الواقعية. ولم تكن كتبه كلها على هذا النسق فإن بعضها كان إسهاماً فى الحركة المقاومة لحركة الإعتزال، وكان بعضها حلقات فى التخطيط الذى رسمه المحاسبى للإصلاح الأخلاقى فى المجتمع»[(٢)].

وقد تميز الحارث المحاسبى بالاعتدال، والجمع بين الشريعة والحقيقة. ومن أقواله فى ذلك: «من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص، زيّن الله ظاهره بالمجاهدة وإتباع السنة»[(٣)].

وكانت له قدم راسخة فى علم الأصول والرد على بعض الفرق، على أن الروايات المتواترة فى ورعه وتقواه كثيرة جداً .. ذكر أبو نعيم الأصفهانى فى مناقبه مايقرب من ثلاثين صفحة، تضمنت كل ما رواه عنه السلمى فى «الطبقات» ، والقشيرى فى «الرسالة» والشعرانى فى «الطبقات الكبرى».

منهج المحاسبى المعتدل:

(١)

ويظهر مما ذكره هؤلاء ـ جميعاً ـ منهج المحاسبى المعتدل، فهو يجعل العقل عن

=«رسالة المسترشدين» ـ «العقل وفهم القرآن»، «الوصايا أو النصايح» ـ وغيرها. انظر ترجمته فى القشيرى: الرسالة ص٤٢٩، طبقات السلمى ص٥٦، والشعرانى: الطبقات الكبرى ص٦٤.

(١) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٧٤.

(٢) د. عبدالحليم محمود: أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبى، ط دار الشعب ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. ص٩.

(٣) السلمى: طبقات الصوفية: ص٦٠.

الله غرضاً مقصوداً من أغراض الفهم والتصحيح، وعنواناً دالاً على صحة السلوك الصوفى من مقامات وجدت فيه أو أحوال.

فحين يتحدث عن تفاوت الناس فى الزهد مثلاً؛ نراه يشيد بذلك إشادة عاقل حكيم فعلى قدر صحة العقول يتفاوت الناس فى الزهد» .. فأفضلهم أعقلهم، وأعقلهم أفهمهم عن الله، وأفهمهم عن الله أحسنهم قبولاً عن الله، وأحسنهم قبولاً عن الله أسرعهم إلى ما دعا الله عز وجل، وأسرعهم إلى ما دعا الله عز وجل أزهدهم فى الدنيا، وأزهدهم فى الدنيا أرغبهم فى الآخرة.فبهذا تفاوتوا فى العقول، فكل زاهد زهده على قدر معرفته، ومعرفته على قدر عقله، وعقله على قدر قوة إيمانه»[1].

ومن هذه الفقرة يتحدد منهج المحاسبى فى التصوف الذى يعتمد فيه على العقل ـ بمعناه الشرعى ـ أى العقل عن الله.

(٢)

ولكن المحاسبى يضع للعقل تعريفاً ينفرد به عن غيره من المفكرين والفلاسفة وعلماء الكلام .. العقل عنده غريزة جعلها الله عز وجل فى الممتحنين من عباده أقام به على البالغين للحلم الحجة. وأتاهم خاطب من قبل عقولهم، ووعد وتوعد، وأمر ونهى، وحض وندب[2].

هذه الغريزة لاتعرف ولاتتضح إلا بآثارها فى الأعمال والقلوب والجوارح؛ وبهذا المفهوم يتحقق معنى العقل عند الحارث المحاسبى. فهو يشير إلى «الناحية العملية» وليس الناحية النظرية فحسب .. ويؤكد على أنه خطوة ضرورية ومنهجية لابد منها، لأنه الغريزة التى وضعها الله سبحانه فى أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس ولا ذوق ولا طعم. وإنما عرفهم الله

---

(١) أبونعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٨٨.

(٢) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق الدكتور حسين القوتلى، طبعة دار الكندى ـ الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ص٢٠٣.

(إياها) بالعقل منه، فبذلك عرفوه وشهدوا عليه بالعقل الذى عرفوه به من أنفسهم بمعرفةماينفعهم ومعرفة مايضرهم.

فمعنى العقل عند المحاسبى هو التمييز والتبصرة وفهم الأوامر والنواهى بحضور عقل وصحة توحيد. فهو يختلف بذلك عن تعريف الفلاسفة للعقل.

ويتحدث المحاسبى عن فضائل العقل ومهامه فيقول: «فمن عرف ما ينفعه مما يضره فى أمر دنياه، عرف أن الله تعالى قد مَنَّ عليه بالعقل الذى سلب أهل الجنون وأهل التيه، وسلب أكثر الحمقى، الذين قلت عقولهم»[1].

ويقول أيضًا: «أعلم أن ما يصل العبد إليه من الفهم: بقدر تقديم عقله، وموجود علمه بتقواه لله وطاعته. فمن وهب الله له العقل وأحياه العلم بعد الإيمان، وبصره باليقين عيوب نفسه: فقد نظمت له خصال البر. فاطلب البر فى التقوى، وخذ العلم من أهل الخشية، واستجلب الصدق بمباحث الصدق فى مواطن التفكر»[2].

وإذن؛ فالعقل عند المحاسبى هو الملكة الخاصة بفهم الأوامر والنواهى الشرعية اللازمة لصحة التطبيق وسلامة السلوك.

ولقد سار على هذا المنهج بعد المحاسبى كثير من المتصوفة وأهمهم أبو حامد الغزالى الذى قدم العلم على العمل كما سنرى. وعنده أن الأصل العملى لاينصلح إلا بالأصل العلمى.

(٣)

ويطبق المحاسبى منهجه العقلى على السلوك الصوفى، فيعالج النفس الإنسانية بالمحاسبة، فحين يتحدث عن محاسبة النفس فى مستقبل الأعمال يقول: «ما المحاسبة؟

---

(١) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص٢٠٢.

(٢) الحارث المحاسبى: رسالة المسترشدين ـ تحقيق وتعليق عبدالفتاح أبو غدة ـ مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب ـ الطبعة الخامسة، القاهرة ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م، ص٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦.

قال: النظر والتثبت بالتميز لما كره الله عز وجل، مما أحب»[1]. ويفسر ذلك بعد أن يتحدث طويلا بأدلة من الكتاب الكريم والأحاديث النبوية فيقول: «أى النظر بالتثبت قبل الزلل، ليبصر ما يضره مما ينفعه، فيترك ما يضره على علم، ويعمل بما ينفعه قبل العمل بهما»[2].

ومتى سلمت النفوس البشرية المؤمنة من الضغائن والأهواء، وراقبت الله فى ذاتها حق المراقبة، ونظرت وتثبتت وفحّصت الطريق، فلا غرو من المحاسبة التى تطهر النفوس وتقيم القلوب على منهاج الإستقامة والصلاح.

وليس هناك أصوب ولا أجدر للإنسان من محاسبة النفس بصحوة النظر ودقة التثبت وعمق التمييز. «فالتفكير والتثبت قبل العمل، والتمييز بين الخير والشر الذى قد يكون عالقاً به، واستدبار الأعمال الماضية ومراجعتها للتوبة عما قد يكون لحق بها من شر، كل ذلك فرض وضرورة على الإنسان»[3]. ولا حاجة بالإنسان إلى كثير عناية وهو يحمل نفسه على دقة النظر، وصواب التمييز، ولا يخفى أن قلة عنايته مرهونة بجهد مشكور فى تحمل التبعة والمسئولية أمام خالقه وأمام نفسه وأمام الخلق أجمعين. لايعنيه من البشر إلا أن يستقيم بالطاعة ويدعو إلى الإستقامة والصلاح فى كل حين، فإن رد الأمر إلى نفسه، كان من باب العمل المحكم والمجهود الطويل، أعلى منه وأفضل أن يرد الأمر إلى الله ليعلم أن المحاسبة مقرونة برضى الله وقهر النفوس فى مستقبل الأعمال ومستدبرها.

وما المحاسبة إلا كف النفس عن عبادة السوى[4]. حتى لاتبقى هناك فرصة للإشتغال بغير الله مما يكون حجاباً عائقاً لاتعرف به حقائق الربوبية ومنه قول القائل:

---

(١) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ـ تحقيق د. عبدالحليم محمود، ط دار المعارف ط٢ د.ت وانظر كذلك د. عبدالحليم محمود: استاذ السائرين ص١١٨، وأيضا: د. سعيد مراد: التصوف الإسلامى ص١٦٥.

(٢) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله، ص٥٠.

(٣) د. عبدالحليم محمود: أستاذ السائرين ص١٢٠.

(٤) على حد قول الشيخ أحمد بن شرقاوى، فى قصيدة «منحة الفتاح ورقية الأرواح»=

لاهت فما عرفت يوماً بجارحة   يا ليتها ظهرت حتى رأيناها

قال ابن عطاء: «فمن عرف ربه راقبه، وحاسب نفسه، وعلم أنه يراه من حيث لايراه. فهو يستحى منه»(١).

وبذلك تكون المحاسبة مراعاة للنفوس من شرورها، وتحليلاً لأوهام القلوب، ولقد تمكن المحاسبى من فهم المحاسبة وقيل أن اسمه مشتق منها، فأستطاع أن يبين من خلالها فضائل السلوك الصوفى، ووضع النفس، فى اطاره ومجراه. وهذا مما جعله قدوة يحتذى به فى ميدان التحليل النقدى لأحوال النفوس(٢).

(٤)

ولم يهمل المحاسبى فى ذلك كله دور العلم الذى يدفع إلى الطاعة، فالأمر كله يعول على الطاعة التى هى سبيل النجاة. والعلم: هو الدليل على السبيل. فأصل الطاعة الورع، وأصل الورع: التُّقى، وأصل التقوى: محاسبة النفس، وأصل محاسبة النفس، الخوف والرجاء، فالمحاسبة ترد إلى العلم بما تعبَّد الله عز وجل به خلقه فى قلوبهم وجوارحهم، ويستدل على ذلك بأن: «أهل الدنيا لايعالجون الأعمال ولايتكلفون التجارات، إلا ببصر قد تقدم منهم، وعلم بما يعلمون، وبما يبتاعون ويبيعون»(٣).

فما بال أهل الدين لايبصرون، ولا يعقلون عن ربهم ليفهموا أمور دنياهم! وينبهنا الحارث المحاسبى فى «الوصايا»(٤) على آفات العلم التى يقع فيها العلماء

= يانفس كفى عن سوى مولاك   وابغى حماه فالسوى أرداك

من «المطالب القدسية» فى أحكام الروح وآثارها الكونية: الشيخ محمد حسنين مخلوف ـ ط مصطفى البابى الحلبى ـ الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م، ص٢٢.

(١) ابن عطاء الله السكندرى: القصد المجرَّد فى معرفة الاسم المفرد ـ مكتبة محمد على صبيح ـ د. ت ص١٧.

(٢) Massignon: art: Al Muhasibi, Encyclopedia of Islam. Tome 111(3), p. 747, Leiden, 1936. وراجع د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٢٦، وراجع د. سعيد مراد: التصوف الإسلامى ص١٦٩.

(٣) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص٤٧.

(٤) الحارث المحاسبى: الوصايا ـ تحقيق وتعليق وتقديم عبدالقادر أحمد عطا، مكتبة صبيح سنة ١٣٨٤ ـ ١٩٦٥م، ص١٥٧ ومابعدها.

والمتعالمون على السواء. ويوصى بأن ذلك من الجهل بأدواء النفوس، وضعف الرأى؛ وقلة المعرفة بمكائد الشيطان ومن الناس من يظهر ما عنده من العلم والعمل، لينال به عرض الدنيا، ومنهم متداه (أى مصطنع المكر والدهاء فى نفسه والخبرة بالنفوس دون علم)، مدع للعلم والفطنة بمكائد الشيطان، فيظهر كثيراً من أعمال بره وعلمه للإقتداء به، ليكون له مثل أجور القابلين منه فنصب لذلك نفسه، وسهر ليله ونهاره، واشتد عليه حرصه، وهو به مسرور، ومنهم ضعيف الرأى لايكاد يعلمه ولايقوده علمه إلى العمل، فهو عالم باللسان جاهل بالجنان فضلاً عن أدواء النفوس وعلل القلوب.

ذلك كله عند المحاسبى يمثل آفات العلم ثم يقدم لهم النصيحة فيقول: «إخوانى: لو شغل القوم بينهم، ووضعوا أنفسهم، وأنزلوها منازل الإستفادة من غيرهم، واقتبسوا العلم من أهله، لكانوا أولى البلوغ الجيد أجراً»[1].

ويقول فى موضع آخر: «واحذر التّزين بالعلم، كما تحذر العجب بالعمل، ولاتعتقدن باطناً من الأدب ينقضه عليك ظاهر من العلم، وأطع الله فى معصية الناس، ولاتطع الناس فى معصية الله تعالى، ولاتدخرن من جهدك عن الله شيئاً، ولاترضى من نفسك لله عملاً، وقم بين يديه فى صلاتك جملة»[2].

أو يقول: «أعلم أن أنجى طريق للعبد: العمل بالعلم، والتحرز بالخوف، والغنى بالله عز وجل، فاشتغل باصلاح حالك وافتقر إلى ربك، وتنزه عن الشبهات، وأقلل حوائجك إلى الناس، وأحب لهم ما تحب لنفسك، وأكره لهم مثل ذلك، ولا تكشفن ستراً»[3].

فهذه النصوص تبين لنا شدة اهتمام المحاسبى بالعلم الذى يجمع بين فضائل الشريعة والتمسك بالحقيقة، بل عنده الحقيقة وحدها لا تؤدى إلى غرض معلوم

---

(١) الحارث المحاسبى: الوصايا أو النصائح الدينية، والنفحات القدسية، تحقيق عبدالقادر أحمد عطا، ط مكتبة محمد على صبيح سنة ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م ص١٦١.

(٢) الحارث المحاسبى: رسالة المسترشدين، ص١٣٣.

(٣) الحارث المحاسبى: رسالة المسترشدين ص١٣٠.

الصحة محدد المفهوم وتأمل قوله: «لاتعقدن باطناً من الأدب ينقضه عليك ظاهر من العلم».

ففى هذه العبارة يبرز منهج المحاسبى فى التصوف السُّنى «المعتدل» الذى لايغلّب الباطن على الظاهر بحال من الأحوال، وإذا كنا وجدنا المحاسبى يعلى من شأن العقل وإعطائه المكانة الفريدة التى يفهم منها صحة الطريق، فإنَّا نجده - أيضًا - لم يتركه هملاً يتخبط خبْط عشواء ويتيه - من غير عاصم ولا هاد - فى شعاب البيداء، ولكن قرنه بالعلم، وربطه بالمعرفة؛ لأن العقل - فى نظره - إذا لم يبصر بالعلم ويعتصم بالمعرفة صبا إلى ماتدعو إليه النفس من قبل هواها .. فإذا أبصر بالعلم واستعصم بالمعرفة عرف ضرر ما يدعو إليه وأبصر عاقبة ضرره وزجره[1].

وعند ذلك يكون «تمام العقل» فى الرجل المؤمن، فإن يكن للعقل هدف بعد ذلك، فلابد أن يكون لازمة من لوازم الدين والشرع، من تمسك به نجا من المهلكات، وعرف حق المعرفة حقيقة التوحيد.

وإذا عرف الإنسان حقيقة التوحيد فقد أسلم نفسه ودينه إلى حظيرة الإيمان، وبرئ من أخلاط الشرك والزندقة، ولن يكون حظّه من هذه العقيدة الصحيحة؛ إلا بتمام عقل المؤمن.

«.. وإذا تم عقل المؤمن عن ربه أفرده عز وجل بالتوحيد له فى كل المعانى، فعلم أنه مالك له لاغيره، وأنه عتيق ممن سواه، فتواضع لعظمته، واستعبد وخضع لجلاله، ولم يذل لمن سواه، وعقل عنه أنه الكامل بأحسن الصفات، المتنزه، من كل الآفات، المنعم بكل الأيادى والإحسان، فاشتد حبه له لما يستأهل لعظيم قدره، وكريم فعاله وحسن أياديه»[2].

وبهذا يرى المحاسبى أن العقل - بمعناه الشرعى - يؤدى إلى إقرار الوحدانية وإيثار

(١) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله، ص١٩٥.

(٢) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص٢٢١.

العظمة الإلهية، وأن كل ما عاداه من مناهج تختلط فيها الوساوس والأوهام وكثيراً ماتفضي إلى الشرك، لأنها تبعد عن عقيدة التوحيد، وليس بعد عقيدة التوحيد عقيدة يحافظ عليها المسلم حين يُحسن الاعتقاد.

فما زال الرجل يعقل عن ربه ما خاطبه به من أوامر وتكاليف، وما حث عليه من نواهي ومحظورات فيدرك إدراكاً تاماً جلال العظمة الإلهية فيثوب إلى رشده، برشد النظر والتمييز، وفطنة التفكير والتذكر والاعتبار.

ولايتسنى له الوصول إلى ذلك إلا إذا قطع علائق الدنيا، فإن تعلق قلب الإنسان بشهوة من شهوات الدنيا، فهو مشغول بها عن الفكر، ممنوع عن التثبت والتفكر والإدكار.

وذو العقل يدرك: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لأَيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾(١).

يقول المحاسبي: «.. فمن تفكر في دار الدنيا ـ أين هي من جوار ربه ـ إذ يقول عز وجل: ﴿لَعَلَّكُم تَفَكَّرُونَ﴾ الآية ـ في الدنيا والآخرة ـ قيل في التفسير: تفكروا فيها فعلموا أن الدنيا دار فناء، وأن الآخر دار جزاء وبقاء ـ فعقل نعت ربه لزوال الدنيا وفنائها، وأن كل ما أخذ منها لغير القربة إلى ربه في جواره ناقص من درجات القرب..»(٢).

ولما كان أصل الطاعة يكمن في فطرة الإنسان، ويربض في غريزته العقلية مما يوجب عليه التفرقة بين غرائر الدنيا وزخارفها، وبين نعيم الآخرة التي هي دار جزاء وبقاء، فلتكن ملكاته الغريزية قائدة له إلى عصمة النجاة من شرور الدنيا وبواطلها. فيعقل من ثَّم أن أمر الآخرة حقيق بالسعي والإجتهاد، وخليق بالعمل والطاعة.

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٩٠ ، ١٩١.

(٢) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ص٢٢٤.

(٥)

نحن أمام منهج للطريق الصوفى؛ يصحب العقل والعلم والمعرفة؛ ويجعل ذلك غاية ماينتهى إليه المريدون.. يبدأ المؤمن بتعقل الأوامر والتكاليف الشرعية، ويظل على هذا الحال إلى أن يتصل بالله؛ فلا يتخلى عن فضيلة العقل ولاينبذ مزية التفكير، ولا يشطح ولا يجنح إذ يمنعه عقله واعتداله عن الشطح والجنوح.

ولهذا المنهج ميزان محكم، وقسطاس مستقيم، وضعه المحاسبى ليميز به خصائص الوسيطة والاعتدال ويرمى من ورائه إلى العلو والأفضلية فى الطريق قال: «ولا غناء بالعبد عن التفكُّر والنظر والذكر؛ ليكثر اعتباره ويزيد فى عمله، ويعلو فى الفضل.

فمن قَلَّ تفكُّره قل اعتباره، ومن قل اعتباره قل علمه، ومن قل علمه كثر جهله، وبان نقصه ولم يجد طعم البر، ولا برد اليقين، ولا روح الحكمة»[1].

وهذا المنهج يرمى - أيضاً - إلى غاية أخلاقية يزداد بها الإنسان كرامة وعزة، وخشوعاً وتثبتاً. يقول: «واعلم أنه لا طريق أقرب من الصدق، ولا دليل أنجح من العلم، ولا زاد أبلغ من التقوى، وما رأيت أنفى للوسواس من ترك الفضول، ولا أنور للقلب من سلامة الصدر. ووجدت كرامة المؤمن من تقواه، وحلمه صبّره، وعقله تجمُّله، ومودته تجاوزه وعفوه، وشرفه تواضعه ورفقه»[2].

يدلنا ذلك على أن المحاسبى وضع «حسن الخلق» هدفاً له فى الحياة يسعى إلى تحقيقه ليس فى نفسه فقط ولكن على المجتمع بأسره.

أما فيما يتعلق بنفسه، فإنه أخذ ذلك من تحقيقه لصفة العبودية على أساس من القرآن والسنة لا يحيد عنه قيد أنملة.

وأنه ليعبر عن شعاره فى ذلك، فيقول فى هذه الكلمة التى تصفه حالاً ومقالاً:

(١) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن، ص٢٣٥.

(٢) الحارث المحاسبى: رسالة المسترشدين ص١٦١، ١٦٢، ١٦٣.

«إذا أنت لم تسمع نداء الله، فكيف تجيب داعى الله، ومن استغنى بشىء دون الله، جهل قدر الله».

وأما فيما يتعلق بالمجتمع، فإن المحاسبى أخذ فى نشر حسن الخلق بسمته، وإتباعه للسنة، وبدروسه التى كانت تفعل الأعاجيب فى القلوب.. ولازالت كتبه تبين الفضائل الأخلاقية فيتجدد بها أريج عطرى على مر الزمن، يهدى الحيارى، وينير الطريق أمام السالكين[1].

ولا تكتمل هذه الغاية الأخلاقية إلا إذا اكتملت محاسن العلم عند المرء يقول موضحاً ذلك: «وأى سرور يعدل سرور العلم، وروح اليقين، وعظيم المعرفة، وكثرة الصواب، والظفر الذى لايثبت ولاينال إلا بحسن النظر، وطول التذكر، وتكرار الفكر، والتقديم فى التكبير»[2].

غنى عن البيان، إننا لو قسنا هذا الكلام بما سبق ذكره فى الفصل السابق سنجد تناقضاً ملحوظاً بين حالات الشطح والجنوح وبين هذه الحالة المعتدلة من حالات المنع والعقال. وهنا ـ وهنا فقط ـ يفترق التصوف ويعتدل الميزان.

غير أننا نضع فى الاعتبار ونؤكد مرة تلو الأخرى على أن الحارث المحاسبى لايتحدث عن عقل الفلاسفة الذى يجرد النظر من العمل بل عنده؛ إن العقل يحمل معانى الفهم عن الله، ولاينبغى أن يقدّم على مسائل الدين، وإنما يجب أن يكون الدين هادياً للعقل ومرشداً له، فلقد جاء الدين الإسلامى حاثاً على العقل، آخذاً به محتكماً إليه، ولا يظن أحداً بذلك ظنون السيادة العقلية على قواعد العقائد، فنظرية العقل... بغير هداية الدين نظرية كثيفة سمجة. وهذا ما حذر منه المحاسبى فيما حذّر وأصاب التحذير: «من الإتكال على العقل ونسيان الله تعالى؛ وقال لمن يستجوبه فى هذا الأمر: «.. فأخاف ألا يفتح له ما يريد من خير»[3].

(١) د. عبدالحليم محمود: الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبى ـ مجموعة تراث الإنسانية المجلد الرابع ص٧٦١.

(٢) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص٢٣٦.

(٣) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص٦٧، وتحقيق د. عبدالحليم محمود.

وإنما تكون هداية الدين للعقل فى أمور ما وراء الطبيعة، وفى مسائل الأخلاق، وفى مسائل التشريع الذى ينتظم به المجتمع وتسعد به الإنسانية، لأن العقل إذا بحث فى هذه المسائل بنفسه، فإنه لايصل فيها إلى نتيجة يتفق بصددها الجميع[1].

وأمور العقيدة وقواعد الإيمان، ثابتة لاتحتاج إلى عقل يقلبها كيفما يشاء.. وفى معرض اليقظة والتنبيه حذر المحاسبى من التوكل على العقل: «قلت: قد تخفف علىّ الفكرة ولا أعرف طريقها، فما الذى يفتحها.

قال: اجتماع الهم مع المطالبة بالعقل، والتوكل على الرب لا على العقل»[2].

وهنا ينبهنا المحاسبى إلى عدم الخلط بين المعانى المختلفة للعقل، فهو لايرفع نعمة «العقل عن الله» مطلقاً. والدليل أنه قال: «وأعلم أنه ماتزين أحد بزينة كالعقل، ولا لبس ثوباً أجمل من العلم لأنه ماعرف الله إلا بالعقل، ولا أطيع الا بالعلم»[3].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لايطلق إرادة العقل بحيث تستطرد معها الإرادة الجامحة فتعوق الإنسان عن الفهم الصحيح لأمور الدين.

وإنما يحدد المحاسبى ميزان العقل وميادينه النظرية والعملية، ويجعله مقيداً بالأوامر الشرعية، صادقاً فى تعقله عن الله، ملتزمًا بالمنهاج الصائب الذى استقاه من حقائق الإيمان.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الغزالى لم يهمل هذا الميزان الذى حدده المحاسبى للعقل، بل أخذ به وأعتمد عليه وأدخل العقل فى أدق دقائق الطريق الصوفى: أدخل الغزالى العقل فى الكشف كما سنجد ذلك فى موضعه.

وليس هذا بغريب. فالغزالى متأثر إلى حد كبير بالمحاسبى وسنرى ذلك أيضاً فى موضعه من البحث.

---

(١) د. عبدالحليم محمود: الإسلام والعقل، ط، دار المعارف، د. ت ص١٨.

(٢) المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص٦٥.

(٣) المحاسبى: رسالة المسترشدين ص٩٧، ٩٨.

٢- رأى المحاسبى فى الشطح:

لقد سبقت الإشارة إلى أن العاطفة مثلت خطورة على أهل الحلول والإتحاد، وقلنا فى تعليقنا على الشطحيات أن هناك نوعاً من الانفصال بين العقل والعاطفة عند البسطامى والحلاج. وفى منهج المحاسبى المتزن ـ منهج الصحو والحضور ـ نراه يهتم بضرورة إقصاء العاطفة، كخطوة منهجية أولى، لأن العاطفة إذا تدخلت فى حكمنا على الأشياء أفسدته وهذا موقف يعبر عن معنى «الاعتدال» بصورة كاملة؛ إن لم يكن يعبر عن المنهج العقلى فى أرفع مستو...

يقول المحاسبى: «والحب والبغض إذا أفرطا أنقصا الإعتدال وأفسدا العقل، وصورا الباطل فى صورة الحق»(١).

ويكاد يكون ذلك ما حدث بالفعل للبسطامى والحلاج، فإن عاطفة المحبة صوّرت لهما الباطل فى صورة الحق، وأنقصت عندهما الإعتدال، وجمدت لديهما ملكة التثبت، وقادتهما إلى الشطح والنقص فى حال الفناء.

وصاحب الإعتدال والإتزان والرسوخ يستنكر الشطح وفلتات الطبع، وإليك هذا الشاهد: «دخل أبو حمزة الصوفى (ت ٢٨٩هـ) دار الحارث المحاسبى .. فصاحت الشاه «ماع» فشهق أبو حمزة شهقة وقال: «لبيك ياسيدى»، فغضب الحارث المحاسبى وعمد إلى سكين وقال إن لم تتب من هذا الذى أنت فيه أذبحك»(٢).

أرأيت: أرأيت كيف يسير المنهج، أرأيت كيف يمضى الاعتدال بأصحابه وكيف يكون «المنع والعقال».

فهذا نقص لا يبيحه الإيمان الصادق ولا يقره اعتدال الطريق، ولربما يدخل تحت دواعى الخواطر السيئة، وهو باب من أبواب الغرة بالله التى يبتلى بها أهل النسك والتعبد من دعاة الزهد والرقائق.

---

(١) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص٢٣٣.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص٤٩٥ وأيضاً: ابن الجوزى البغدادى: تلبيس إبليس ص١٦٤.

وكثيراً مـا يحلو لهؤلاء المغترين تضيـيع الفرائض وقلب الموازين، وأن لأحدهم ـ كما يقول المحاسبى ـ: «يرى أنه من الخائفين لله عز وجل وهو من الآمنين، ومن الراجين له وهو من المغـترين المضـيـعين، ومن الراضـين عنه وهـو من السـاخطين عليـه، ومن المتوكلين عليه، وهو من المتوكلين على غيره: قليله بالله ثقته، ومن المخلصين له وهو من المرائين، حتى أنه يصف الإخـلاص بترك الاخلاص ليقال مخـلص، ويصف الرياء ليقال قد فطن إلى مذهب الرياء قلبه.

«ويحفظ من أحاديث الزهد ما يحفظ ويرى أنه قد جاوز مرتبة أهل الدنيا والرغبة فـيهـا؛ ومنهم من يدعى حب اللـه عز وجل، يلهج بذلـك ويجالس عليـه ويصـعق عند ذكره، وكل هذه الفـرق مغترة باللـه عز وجل، تتكلم بما يكره الله تعالى، وهى لاتشـعر، وترائى بما تـعـمل وتتكـبـر وتتـعـجب، وتأتى كـثـيـراً مما يكره الله عـز وجل، وهى لاتشعر..»(١).

انظر إلى قول المحاسبى: «ويصعق عند ذكره» وتأمل، فإن فعلت ـ تجده تعبيراً عن حال الفناء والغلبة لايقبله المحاسبى.

بل إنه يعتبر كل هذه الأصناف السابقـة باباً من أبواب الإغترار بالعبـادة والعمل عند الزاهدين والعـمّـال لله تعالى، وأهل الـنسك وأضرابهم، وأهل الـعلم وغيـرهم بما رب علمهم من خطر الوساوس الشيطانية.

ويتلخص موقف المحاسبى فى أنه يبنى منطـق حديثه على العلم بالكتاب والسنة، والتأكيد على صحة النظر وهداية القدوة بالأئمة الراشدين.

وهو فى ذلك يحـافظ على مـعنى التصـوف الحق القائم على مضـمون الكتـاب والسنة، ويمـضى به إلى العـاقـبـة التى تسـر العلم، وتجـمع الفـضل، ويرضى عنهـا الله والعلماء والفاضلون.

---

(١) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص٣٦٢ وما بعدها، وانظر كذلك: د. عبدالحليم محمود: أستاذ السائرين. ص١٥٨، ١٥٩.

وآية ذلك، أنه فَنّد فى كتاب الغرة كل الأوهام التى تسلطت على نفوس الشاطحين ودعاة الورع والتنسك من غير أهل الاعتدال.

وأقام ميزان الفضل على طائفة من الإستنباطات العقلية من واقع القرآن والسنة والآثار المتواترة عن الصحابة والتابعين، بعد أن انتقد كل الأعمال والأفعال الخارجة عن دائرة الدين وحدود العقيدة. ولم يعزب عن عقله الراجح، وبصيرته النافذة شىء إلا وكان مقدماً بآيات القرآن الكريم وأسانيد الحديث الشريف[1].

ويتميز منهجه بجانب من تحليل الظاهرة وتفتيت الدَّوَى[2] ثم يضع لذلك العلاج.. يذكر الداء فيعقبه بالدواء.. إن صح القول فيه ـ فهو طبيب يعالج أدران النفوس.يقول أحد الذين أهتموا بتراثه الخالد: «وإبداع المحاسبى الأصيل انما يظهر فى تحليله المتكامل للنفس؛ وغاية هذا التحليل الوقاية من الشر ومن إرتكاب الذنوب، وعلاجها والنجاه منها، ومع أنه يعتمد أساساً على الدين، وأن هدفه الأوحد مرضاة الله، والتوصل إلى سبيل النجاة، فتحليله هذا للنفس الإنسانية يبلغ مرتبة رفيعة فى الأصالة والإبتكار..»[3].

٣ - العقل البصيرى عند المحاسبى:

وقد وجدنا أن الحارث المحاسبى يعرِّف العقل بأنه غريزة فى طبيعة الإنسان. ولكن هل يظل العقل هكذا عند المحاسبى غريزياً فقط؟

إننا نراه يقضى بأن العقل قوة متفاوتة على درجات ومراتب ولايقصره على الغريزة فقط.. يتدرج الانسان من عقل الغريزة إلى عقل البصيرة والإشراق؛ عقل الغريزة بداية من بدايات الطريق؛ وعقل البصيرة نهاية إدراك العقول والألباب، لأن الإنسان ينتهى به إلى مراحل الكشف والمشاهدة ـ كما فعل الغزالى وحدَّد بما فعل طرائق الوصول.

---

(١) انظر الحارث المحاسبى: كتاب الغرّة من الرعاية لحقوق الله من ص٣٤٣ حتى ص٣٨٢.

(٢) الدَّوَى: المرض وهو مقصور، مختار الصحاح ص٢١٧.

(٣) د. عبدالحليم محمود: أستاذ السائرين ص١٠٥.

ونشير هنا إشارة موجزة يأتى تفصيلها فى موضعها: فإن الغزالى يرى أن العقل لايدرك فى طور الولاية المشاهدات والكشوفات التى تنفتح للصوفية.. ولكن لايمنع ذلك من تصديق العقل لها ولكل مايظهر فى طور الولاية من كشف ومشاهدة إذ أنه يشرح هذه الكشوفات، ويرى أنها لا تتعارض مع العقل، فللعقل درجة محددة ليست هى درجة الكشف، لكن الغزالى يستطرد بقوله: «إنه لايجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته»[1].

وفرق عظيم بين ماهو ضد العقل، ومايقضى العقل باستحالته.. لأن ما يقضى العقل بإستحالته هو فوق ما تدركه العقول جميعاً.

والمشاهدة والفناء عند الغزالى صنوان .. لايفترق أحدهما عن الآخر .. إذ المشاهدة والكشف لاتكون إلا فى حال الفناء.

أما المحاسبى فينقلنا من عقل الغريزة إلى عقل البصيرة، وإن لم يكن يصرح بوجود العقل فى مراحل الكشف، فإنه هنا فى تقسيمه لمراحل الفهم والإدراك، وفى قوله بانتهاء عقل الغريزة إلى عقل البصيرة. نقول: كأنه هنا يجعل للكشف عقلاً أيضاً.. بحيث يكون عقل الفهم والبصيرة لا يقضى بإستحالة مايصدر من كشوفات فى حال الفناء .. وإن كان المحاسبى لايصرح بذلك كما صرح به الغزالى، بل لانجد للفناء ذكراً عنده، إنما مراحل السلوك عند المحاسبى تبدأ من «الطاعة» التى فهمها عقل الغريزة، ولايزال يتدرج الإنسان فيها حتى يسلمه عقل الغريزة إلى عقل البصيرة: «ففى هذا الطريق يتعرف الإنسان على عظيم قدرة الأشياء النافعة فى الدنيا والآخرة، وهنا موطن العقل عن الله، حيث تتجلى للإنسان من خلال التجربة العقلية بالذات، قدرة الله فى هذا الكون، وتسخيره الأشياء لمنفعة الإنسان، بشكل تكون فيه هذه البصيرة فى النهاية سبباً لطاعة الله طاعة عقلية.

ذلك أن الإنسان لدى الحارث إنما بالعقل وحده يطيع الله، وهو عقل البصيرة، الذى عن عقل الغريزة يكون»[2].

---

(١) الغزالى: المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة القاهرة د. ت ص١٠٠.

(٢) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن؛ ص١٥٤.

فالعقل البصيرى يستوعب عقل الغـريزة، ويكون نتيجة لجهوده فى الطاعة، وثمرة من ثمار تحصيل الفهم وتتويج المجهود[1].

وبهذا الجـمع المتقن تتـحقق معـانى العقل عند المحـاسبى: النظرية والعـملية، ولا أهمية لعقل الـغريزة دون أن يفضى إلى عقل البصيرة والإشـراق، ولا غنى لأحدهما عن الآخر فى بداية الطريق ومنتهاه.

نفهم من ذلك أن العقل المروض ـ كـما عناه المحاسبى وكما سيـعنيه الغزالى ـ هو الذى ينتهـى إلى التسليم والتفـويض لا إلى التحـدى والمكابرة، وفى التصـوف درجات أعلى من مرتبة إدراك العقـول، خصها الله لتكون مناطاً لإشراقاته وفيـوضاته على العباد العاملين.

بيد أن العـقل موضوع لأحكام الموازنة والتـقريب وأمور التـحليل والتعليل. وإن ابن رشد ليـقول فى «تهـافت التهافت»: «ليس العـقل شيـئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسـبابها، وبـه يفترق عـن سائر القـوى المدركة، فمـن رفع الأسباب، فـقد رفع العـقل، وصناعة المنطق تـضع وضعاً أن هاهنا أسـباباً ومسـببات، وأن المعـرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها»[2].

ومن كلام ابن رشد السابق نستنتج أن دور العقل مركوز فى إدراك العلاقة السببية بين الأسباب ومسـبباتها، فإن صحت المعـرفة بالأسباب صحت المعرفـة بالمسببات، ومن ثم؛ وجب التـسليم بها .. وبـعد التـسليم يأتى دور التـصوف .. فـيكون من الخلط على العقل أن يعود مرة أخرى ويتعلق بالأسباب بعد أن عرف المسببات.

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن الجنيد استخدم العقـل بهذا المعنى.. وهناك نص طويل ذكره أبو نعيم الأصفهانى فى «الحليـة» عن رواية أحـمد بن جـعـفر بن هانئ لايتـسع المقـام لذكـره ولكن جاء فـيـه: «أن الرجل يكون موصوفاً بالعـقل إذا تصفح الأمور بعقله، والأخذ منها بأوفره» ويعنى بـهذا العقل هو؛ «العقل عن الله» ـ انظر الحلية جـ١٠ ص٢٧٧.

(٢) د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص٣٩.

ولكن ترفع الأسباب لتحل مكانها المسببات. وهذا فى تمام المعرفة وتمام التفويض. وليس معنى ذلك رفع العقل.. بل إنه يبقى فى مقام التفويض، لأنه لايزال محتفظاً بملكاته وقدراته الطبيعية مع أنه يعطى الفرصة لدور البصيرة.

فالعقل ـ إذن ـ لا يلغى ولا يعطل، ولكنه يعترف بدرجات أعلى ومدركات أدق من أمور القياس والنظر والإستنباط، ويقنع بمراتب أرفع من مواضع التعليل والتحليل.

فهداية العقل أكبر وأعلى لو استقامت على الطريقة الموضوعة لها.. لأنها تستقبل حكمه إلهية عليا. والدليل على أن الهداية العقلية باقية بعد اقرار التفويض والتسليم هو: أن وجودها يحفظ السر عن هتك الطيش والجموح.

فقد يتعرض الإنسان لمراحل الكشف والفيض الإلهى فلا يحتمله ولا يطيقه، فيبدى مايراه فى عالم الروح وأسرار المشاهدة، فإن لزم العقل استطاع أن يحتفظ بكمال الدين فى نفسه وعند الآخرين. وإن غاب عنه العقل، أو غاب عنه الاعتدال، ضربته الرعونة ضربة لازب، لا محمدة من عواقبها، ولا ثناء من ورائها.

وإذا كنا وجدنا المحاسبى يقول بالعقل البصيرى، فلأنه يمثل المرتبة العليا والدرجة الرفيعة السامية التى يعززها تفويض العقل ولا ينكرها إلا عقل بليد..

وبناء على ذلك يحدد المحاسبى طبيعة المعرفة التى يعقلها الإنسان عن ربه وتتضمن ثلاث خلال[1]:

(١) الخوف من الله تعالى، والقيام بأمره، وقوة اليقين به، وبما قال ووعد وتوعد. (٢) حسن البصر بدينه بالفقه عنه فيما أحب وكره من علم ما أمر به وندب إليه. (٣) الوقوف عند الشبهات التى سمى الله الوقوف عنها رسوخاً فى العلم.

وينبه المحاسبى على أهمية الفرائض الشرعية وأداء التكاليف، لأن المعرفة بدون العمل والعبادة لا فائدة من ورائها يقول فى الوصايا: «ألا فانكمشوا فى الفرائض التى يسخط الله تعالى على من يضيّعها، ويفوز العباد بأدائها[2]»

(١) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص٢٢٠.

(٢) الحارث المحاسبى: الوصايا ص٧٤.

وبعد، فإن معرفة تبدأ بالفهم والتعقل عن الله، وتنتهى إلى التسليم والإقرار، لهى أرقى المعارف فى تصورات العقول، تحمى الإنسان من الأخلاط والأوشاب، وتضمن له سلامة الوصول.

٤ - أثر المحاسبى فى الفكر الإسلامى:

أولاً: المدرسة السنية والسلفية:

(١)

نعتقد ـ من جانبنا ـ أن المحاسبى سبق مشايخ السنية والسلفية فى تأكيده على العقل بصفته الشرعية. وإذا كنا وجدنا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يتحاملان على التصوف، لأنه أهمل الشرع والعقل، فإننا نرى المحاسبى قد وضع منهجه العقلى المعتدل فى أعماق الطريق الصوفى ليؤكد مرة بعد أخرى على أهمية هذا المنهج، فأقام به صرحاً شامخاً أزدان به التصرف، وأسس فيه ملكة النقد والتحقيق، فأستلهمها من بعده أعلام السنية والسلفية الذين سلقوا التصوف بألسنة من حداد. وأخذ بها أقطاب الصوفية المعتدلين ـ أيضًا ـ أمثال السراج الطوسى وعبدالكريم بن هوازن القشيرى. وتلامذته كالجنيد والغزالى وغيرهم..

كان ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) يستشهد بأقوال المحاسبى، وبعض أئمة التصوف الذين استقوا علومهم وعقائدهم من أهل السنة وليس عن علوم الفرق والمذاهب الخارجة عن الإسلام. وقد أفاد ابن تيمية من مشايخ السلف الصالح أكثر إفادة، وتأثر بكتاباتهم، وفى مقدمة هؤلاء الحارث المحاسبى الذى أشاد بكتبه، وتلميذه أبو القاسم الجنيد: والفضيل بن عياض، وإبراهيم ابن أدهم وغيرهم من شيوخ الصوفية الأفاضل، فهؤلاء جميعاً: «كان لهم دور فى تصحيح مفاهيم العقيدة والتوحيد؛ والرد على المعتزلة والجهمية والقدرية والمشبهة والمرجئة، وكثر استشهاد ابن تيمية بأقوال الحارث المحاسبى وأبى نعيم الأصفهانى، وعبدالله بن خفيف وغيرهم»[1] من أئمة التصوف المعتدل مما يفيد بأن ثمة أثراً بهؤلاء فى روح المنهج وطريقة التفنيد.

(١) د. الطبلاوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م، ص٢٩، ٣٠.

يقول الحارث المحاسبي: «.. فأحذركم النظر والبحث في اختلاف الأمة وقد انتهى إليكم الذي حل بهم من أجل الاختلاف والنظر في أهل الفرق وما أبتلوا به من الأهواء المُضلّة، وارتكاب العظائم من مذاهب القدرية، والمرجئة، والرافضة، والجهمية، .. فقد حاربوا وتعادوا وتباغضوا وشهد بعضهم على بعض بالكفر والضلال، واستحلوا دماء المخالفين لأهوائهم، وقد كانوا من قبل ذلك إخواناً على أمر الله تعالى متفقين، فلما بلوا بالبحث والتعمق صاروا أصنافاً، واحتج كل قوم بمتشابه القرآن، وبالآثار التي توافق أهواءهم، فضلوا وأضلوا بذلك كثيراً»[1].

ويبين لنا هذا النص، قدرة المحاسبي على فهم مقاصد الفرق الضالة التي انحرفت عن الطريق الصحيح فيحذر أخوانه منهم. وفي موضع آخر يقول: «... فإذا تعمدتم النظر في الإختلاف دون التبحر في العلوم، ومجالسة العلماء ومذاكرتهم، لم يؤمن عليكم أن تبتلوا بشيء يسبق قلوبكم من الفتنة، ويقال ما من ضلالة إلا وعليها زينة، ولعلكم تتركون الحق بعد ذلك، وتأبى قلوبكم من قبول الحق من بعده. وعلامة البصير بالسنة تحذيره من الخوض في البدع لبصره بدقة الكلم وخفيه، وتبحره فيه، فأزجر الناس عن المراء أعظمهم علماً، وأشدهم عقلاً، وأكثرهم فقهاً..»[2].

لهذه الدراية الواسعة بالأصول وعلم الكلام والتصوف، لم يكن غريباً على ابن تيمية وغيره من علماء السنية والسلفية أن يستشهدوا بأقوال المحاسبي ويجعلوه قدوة لهم في هذه الفنون، ومما يؤكد استشهاد ابن تيمية بأقوال المحاسبي وتأثره بمؤلفاته أنه يقول في مجموعة الفتاوى عن كتاب «فهم القرآن» للحارث المحاسبي إنه يبين فيه من علو الله واستوائه على عرشه ما يبين به فساد قول النفاه وهو يعني مقالات الفرق المختلفة، والرد على الجهمية والمعتزلة وغيرهم[3] وقد كان للمحاسبي باع طويل في ذلك كله.

---

(١) الحارث المحاسبي: الوصايا، ص٧٤.

(٢) الحارث المحاسبي: الوصايا ص٧٧.

(٣) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، دراسة المحقق د. حسين القوتلي ص٥٠٣.

(٢)

ويتجنى ابن الجوزى (ت٥٩٧هـ) فى «تلبيسه لإبليس» كثيراً على المحاسبى فيذكر الأقوال التى رددها ابن حنبل متخذاً الخلاف[1] الذى كان بينهما، مطية له فى المماحلة والهجوم على المحاسبى، ويورد أقوالاً تطعن فى الحارث المحاسبى وفى كتبه برغم أنه لم يتكلم إلا فى أمراض النفوس وعلل الدخائل والأغراض.

وهو لا يعرف التفرقة بين تصوف صحيح، له عاصم من الشرع والعقل، وناصر من العلم والمعرفة، وآخر دخيل لا يتصل بالإسلام: قرآنه وسنته.

وإنما وعت جعبته كثيراً من الإنتقادات للتصوف فى شتى مظاهره، كأن كلمة تصوف كانت تسبب له كل القلاقل والإضطرابات، وتجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء فراح يشن هجوماً عنيفاً على رجاله مجانباً التفرقة وبعيداً عن التمييز، وكان إلى توخى الإحجاف والمكايدة أقرب منه إلى قصد الإرشاد والإنصاف.

يقول وهو يتحدث عن كتب المتصوفة: «.. وجمهور هذه التصانيف التى صنفت لهم لا تستند إلى أصل وإنما هى واقعات تلقفها بعضهم عن بعض ودونوها وقد سموها بالعلم الباطن»[2].

ويذكر ـ أيضاً ـ أن أحمد بن حنبل لما سمع كلام المحاسبى، قال لصاحب له: «لا أرى لك أن تجالسهم»[3].

---

(١) كان الخلاف بين المحاسبى والإمام أحمد بن حنبل يدور حول نصرة الدين بطريقة المتكلمين وقد أفاض الغزالى فى شرح هذا الخلاف فى المنقذ تحت (مذهب التعليم وغائلته). انظر: الغزالى المنقذ من الضلال من ص١١٦ إلى ١٢٤، وذكر الخطيب البغدادى: أن الإمام أحمد بن حنبل كان يكره للحارث نظره فى علم الكلام وتصنيفه الكتب فيه، ولكن المحاسبى كان يرى أن الرد على البدعة فرض أما ابن حنبل فكان يرى فى الرد حكاية شبهات وإجابة عليها (الطبلاوى: التصوف فى تراث ابن تيمية: ص٨١، ٨٣).

(٢) ابن الجوزى البغدادى: تلبيس إبليس ص١٦١.

(٣) ابن الجوزى: تلبيس إبليس ص١٦١.

ويقول وهو يشرح فى تبجح ماكر، وتطاول بغيض، تخبط الصوفية فى الظلمات بعد أن أطفأ عندهم مصباح العلم: «.. ثم جاء أقوام فتكلموا لهم فى الجوع والفقر والوساوس والخطرات، وصنفوا فى ذلك مثل الحارث المحاسبى..»[1].

وبرغم هذا التعدى فلقد استفاد ابن الجوزى من كتب الحارث المحاسبى، ومن نظريته فى العقل، ففى كتاب «الأذكياء» و«ذم الهوى» يقول ملتمساً موضعاً هاماً من نظرية المحاسبى: «يعرف العاقل بسكونه وسكوته، ومراقبته للعواقب، وليس العقل محسوساً وإنما يدل عليه ظاهر قول العاقل وعمله» ويقول: «إنما تتبين فضيلة الشىء فى ثمرته وفائدته، وقد عرفت ثمرة العقل وفائدته، فإنه هو الذى دل على الإله، وأمر بطاعته، وامتثال أوامره»[2].

ولم تكن الإستفادة مانعة له من التجنى والإعتداء، فليست كتب المحاسبى - كما رواه عن ابن ذرعة - سوى كتب بدع وضلالات، وفى اتباع الأثر ما يغنى عن هذه الكتب، ومن لم يكن له فى كتاب الله عز وجل عبرة فليس له فى هذه الكتب عبرة...»[3].

وهذا بالطبع مما لا يقره واقع النظر إلى كتب أهل الاعتدال من التصوف؛ فلقد جاءت هذه الكتب صورة مشرقة للفهم الصحيح للقرآن والسنة، ترسل إلى الأفئدة أشعة من الأنوار الروحانية.

على أن مضمون العقيدة ليس وقفاً على أولئك المتزمتين يرونه حلية لهم يتزينون بها فى المجالس والطرقات، ويرمون - غيرهم - فى سذاجة ظاهرة - بالكفر والزندقة، ويتناسون قواعد الشرع وأحكام الدين: ماذا تقدم فى حكم رمى المسلم بتهمة الكفر وجناية الإلحاد، والله وحده يعلم إن كان المرءُ مؤمنًا أو كان كافراً. ولكن كثيراً ما يحلو لهؤلاء، ولأتباعهم فى كل زمان ومكان، أن يصوروا الدين بصورة الرجعية والإستبعاد،

(١) ابن الجوزى: تلبيس إبليس ص١٥٨.

(٢) المحاسبى: العقل وفهم القرآن، ص١٩٠، ١٩١، ١٩٣.

(٣) ابن الجوزى: تلبيس إبليس: ص١٦١.

وينصبوا من أنفسهم حكاماً على خلق الله، يقضون عليهم بأقضية جائرة متعسفة ما أنزل الله بها من سلطان.

وهل فى طاقة قلب مؤمن بربه وخالقه أن ينطق صاحبه بتهمة الكفر، ويقذف أخيه المسلم بأحجف الاتهامات؟!

ولابن الجوزى أن يقول فى الصوفية ما شاء، فلن ينكر أحد أن هؤلاء القوم وقفوا موقف (الرقابة الأخلاقية) والتحرز والخوف الشديد من فتن جانحة كانت تقتل الكرامات والعزائم والنفوس فى كثير من الأندية الأدبية والسياسية»[1].

«من الذى يضمن أن يكون ابن الجوزى صادقاً فى كل ما كتب عن مغامز الصوفية؟ أين ما وضع ابن الجوزى وأمثاله فى نقد الإستبداد، وكان يعيش فى عصر لا تحترم ملكية، ولا تحفظ حقوق؟ أين ما كتب هؤلاء المتفيقهون فى الفساد الخلقى والاجتماعى الذى كان يندلع لهيبة من قصور الأمراء والوزراء والملوك؟

أين ما دونوا من أصول الأخلاق القومية والدولية فى أزمان طغى فيها تيار المطامع الأجنبية وتعرضت ديار العرب والإسلام للخراب والإقواء؟»[2].

ومن الطبيعى أن من يتصور الإسلام على نحو ما فعله ابن الجوزى، لابد أن يرى فى طريق الصوفية خروجاً عن السنة، أو عن إسلام ابن الجوزى نفسه.

لأن التصوف علم مستقل عن الفقه، وسلوك يتجاوز نطاق الظاهر وحذلقة المتظاهرين. وإذا كان التصوف علم مستقل، فليس معنى ذلك أن رجاله المعتدلين لم يلحظوا بعض سلبيات هذا العلم، وإنما وجدوا فيه المآخذ التى أشار إليها ابن الجوزى واعتبروها خروجاً عن الطريق الصوفى الحق أو على حد تعبير السراج الطوسى «أغلاط» وقع فيها بعض الصوفية[3].

---

(١) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق، الجزء الثانى ص ١٧٧.

(٢) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق، الجزء الثانى ص ١٧٩.

(٣) د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى ص٧٣ ـ ٧٤ وانظر كذلك السراج الطوسى، اللمع ص٥١٨.

ثم إن الكلام عن أمراض النفوس وخطرات القلوب ليس بجديد ولم يبتدعه المحاسبى إبتداعاً ولكنه مأخوذ من القرآن الكريم، فقد وردت آيات كثيرة تحث على معالجة النفوس وتبصر خفايا أهوالها، وليس فى ذلك حرجاً.

قال تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَءَاهُ حَسَنًا، فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهدِى مَن يَشَاءُ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحسَبُونَ أَنَّهم يُحسِنُونَ صُنعاً﴾[2].

ولم يكن المحاسبى يهدف من وراء ذلك إلى شىء سوى محاسبة النفس حتى فى أبلغ درجات الطاعة. فهناك أصول للفرق بين الخير والشر؛ وبين لمة الملك ولمة العدو؛ وبين إلهام التقوى وإلهام الفجور، ذلك كله من دواعى النية والوسوسة التى تعكر صفاء النفوس[3].

يقول ابن خلدون: «.. فأما الكلام فى المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق، والمواجيد فى نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير فى أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة»[4].

والنفوس البشرية مليئة بالخطرات والوساوس ونزعات الشياطين، وكلها تحتاج - كما يرى المحاسبى - إلى التثبت والنظر والإستدلال بالعلم عن دواعى القلوب[5].

لأن الخطرات[6] هى دواعى القلوب إلى كل خير وشر ويوضح معنى التثبيت بقوله: «حبس النفس قبل الفعل وترك العجلة وهو الصبر قبل الفعل». ومما يوضح لنا

---

(١) سورة فاطر: الآية ٨.

(٢) سورة الكهف: الآية ١٠٤.

(٣) انظر ما كتبه أبو طالب المكى فى الفرق بين «لمة الملك ولمة الشيطان»: القوت جـ١، ص١٢٢ حتى ١٢٥.

(٤) مقدمة ابن خلدون: ص٤٤٨.

(٥) المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص ٨٤ وكذلك انظر د. عبد الحليم محمود، مجموعة تراث الإنسانية ص٧٨٠ المجلد الرابع.

(٦) الخطرات: جمع خطرة، ومذكرها خاطر، والخاطر هو ما يرد على القلب والضمير من الخطاب، ربانياً أو ملكياً أو نفسياً أو شيطانياً من غير إقامة، ويكون كل وارد لا تعمل لك فيه: (تعريفات الجرجانى ص ٢٣٧).

فهم الصوفية لخبايا النفوس وعلل الدخائل أنهم دققوا كثيراً على هذه النقطة منعاً لحظوظ النفس وغرورها.

قال الجنيد رحمه الله: «إن لله عباداً يرون ما ورائهم من الأشياء: يرون أحوال الدنيا بلحظات قلوبهم وأحوال الآخرة بخطرات سرهم، وأحوال ما عند الله بإشارات خفيهم». وقال أيضا: «اللحظة كلام القلب، والخطرة كلام السر، والإشارة كلام الخفا».. وقال أيضاً: «أهل القلوب أبتلوا باللحظات، وأهل السر أبتلوا بالخطرات، وأهل الخفا أبتلوا بالإشارات». وقال أيضًا: «اللحظة كفران، والخطرة إيمان، والإشارة غفران»[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجنيد أفرد رسالة كاملة للحديث عن الخطرات وهى رسالة «أدب المفتقر إلى الله» ضمن رسائل الجنيد فى التوحيد[2].

ويرى أن الخاطر الداعى للطاعة يقع على ثلاثة أوجه:

(١) خاطر شيطانى باعثه وسوسة الشيطان.

(٢) خاطر نفسانى باعثه الشهوة وطلب الراحة.

(٣) خاطر ربانى وباعثه التوفيق.

وقد فصل الجنيد فى هذه الرسالة أنواع الخواطر الثلاثة؛ وهو فى ذلك يعد من التلاميذ الأوَّل فى المدرسة النفسية التى أسسها أستاذه المحاسبى.

ولاشك أن لهذا المنهج أثره على التصوف، وعلى أئمة الاعتدال؛ ولم يقصد المحاسبى من الكلام عن الوساوس والخطرات إلا إحياء الغريزية العقلية فى مناهضة الآفات. وهو منهج تحليلى رائع تتهذب به النفوس، وتعتدل مقاصد التصوف فى سائر

---

(١) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفاس الصوفية ـ مخطوط بمعهد المخطوطات العربية؛ ٩٥تصوف ـ غير مفهرس لوحة ٤ش، ٥ش.

(٢) أبو القاسم الجنيد: أدب المفتقر إلى الله ضمن رسائل فى التوحيد؛ مخطوط بمعهد المخطوطات العربية رقم ١٣٤ توحيد لوحة ٦٧ى.

المقامات والأحوال[1]: «فبالعقل والعلم والتثبت، يبصر الإنسان الضرر والنفع من دواعي القلوب بالخطرات، وإلا لم يؤمن عليه أن يقبل خطرة من نزغات الشيطان أو تسويل النفس يحسبها تنبيهاً من الرحمن جل وعز، أو ينفى خطرة من التنبيه على الخير يحسبها من تسويل النفس أو من تزيين الشيطان، فلن يميز بين ذلك ولا يعرفه إلا بالعلم والتثبت بالعقل»[2].

وبهذا التحليل النفسى الدقيق تمتنع خطرات الشيطان التى تدعو إلى نوع من الزهد والرضا والتوكل يخالف زهد أئمة السنة ورضاهم وتوكلهم.

وعليه، يمتنع كل انحراف عن الجادة يجئ تحت تعلّة الزهد أوستار الرضا والتوكل، مراعاة لخطرات النفوس ووساوس الشيطان.

وقد أخذ بهذا المنهج الإمام الغزالى وضمنه كتبه وآرائه فى النفس ـ كما سنرى ـ وعندما يضرب لنا المحاسبى مثلاً فيما يتعلق بصحة التثبت من الخطرات والوساوس، نجد الغزالى يأخذ به وبغيره من الأمثلة التى لا حصر لها مما يبدو تأثره بمنهج المحاسبى فى تقريب الصور والأحوال، بضرب الأمثال. يقول المحاسبى: «ومثل ذلك: كمن هو فى ظلمة شديدة فى الطريق مخوف من الآبار والزلل فى المطر والوابل، فلم ينفعه بصره بغير سراج، ولن ينفعه السراج إن لم يكن له بصر صحيح، ولن ينفعه البصر الصحيح إن لم يرم ببصره حيث يضع قدمه ويثبت، فإن نظر إلى السماء أو ألتفت، ونظره صحيح وسراحه يزهر، كان لا بصر له ولا سراج معه، وإن هو رمى بطرفه نحو الأرض ولا سراج معه، كان كمن لا بصر له.

فمثل البصر الصحيح: كمثل العقل، ومثل السراج: كمثل العلم، ومثل النظر بالتثبت: مثل التثبت بالعقل والإستضاءة بالعلم وعرض ما يخطر على الكتاب والسنة»[3].

---

(١) انظر ما كتبه الحارث المحاسبى فى المقامات والأحوال: رسالة المسترشدين ص١٦٣، ١٨٣.

(٢) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص٨٥، ص٢٠.

(٣) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص٨٦ وقارن الغزالى: معارج القدس ص٦٥، والإحياء جـ١ ص٨٨. وانظر كذلك: د. عبدالحليم محمود: أستاذ السائرين ص١٢٠.

فبالعلم والعقل والشرع يعرف المؤمن أنواع الخطرات، فيزول عنه الخلط والتلبيس؛ وتتضح عنده حسنات الخطرات من سيئات الوساوس والتهاويس. وبالعلم والعقل والشرع، يتضح منهج المحاسبى وقدرته على التحليل النفسى من منطلق إيمانى خالص. مما يجعلنا نقرر أن الإتهامات المذكورة سالفاً باطلة.. ولا شىء يثبّت بطلانها غير صحة آراء المحاسبى وموافقتها للعقل والشرع.

ثانياً: المدرسة الصوفية:

(١) أبو القاسم الجنيد:

كانت غايتنا منذ أن بدأنا الكلام عن الحارث المحاسبى أن نبين أثره الفعال على أبى القاسم الجنيد والغزالى بالإضافة إلى أثره الملحوظ على أئمة الاعتدال فى التصوف السنى خاصة.

ولقد صحب الجنيد المحاسبى وتتلمذ له، يدل على ذلك الروايات الكثيرة المنسوبة إلى الجنيد والتى يذكر فيها أقوال المحاسبى. وروى عنه صاحب «حلية الأولياء» أكثر من أربع عشر رواية توضح تأثره بأستاذه تأثراً شديداً.

ولعل أهم ما يُبيِّن هذا الأثر الفعال، تلك «الألفة الودودة» بين التلميذ والأستاذ أو بين المريد والشيخ، أو بين القدوة الحسنة والمربى الفاضل. وذلك كله لا يقع إلا من باب الحب المصحوب بالرفق وهوادة اللين فى دلايل القلوب. يقول الجنيد: «كنت كثيراً أقول للحارث: عزلتى أنسى وتخرجنى إلى وحشة رؤية الناس والطرقات؟ فيقول لى: كم تقول لى أنسى فى عزلتى؟

ولو أن نصف الخلق تقربوا منى ما وجدت بهم أنساً، ولو أن النصف الآخر نأى عنى ما استوحشت لبعدهم»(١).

فالمحاسبى يرى الأنس الحقيقى بالحق(٢) لكن الجنيد يخشى أن تكون رؤية الناس

---

(١) أبو نعيم الاصفهانى: حلية الأولياء جـ ١٠ ص٦٤، ٢٥٦.

(٢) د. سعيد مراد: التصوف الإسلامى: رياضة روحية خالصة ص١٦٠.

شاغلة له عن الأنس بالله، فيعلمه الشيخ أن الأنس الحقيقى يكون بالله وحده ولتتساوى - بعد ذلك - تزلف الناس أو نأيهم، تقربهم أو بعدهم.

إنما يكون الإنس الحقيقى بالحق، ويكون فى التفرد والخلوة، قال الغزالى: «فمن غلب عليه حال الأنس لم تكن شهوته إلا فى الإنفراد والخلوة. كما حكى أن إبراهيم بن أدهم نزل من الجبل فقيل له: من أين أقبلت؟ فقال: من الأنس بالله، وذلك لأن الأنس بالله يلازمه التوحش من غير الله، بل كل ما يعوق عن الخلوة، فيكون من أثقل الأشياء على القلب»(1).

ومن هنا كانت خشية الجنيد من أن يكون الإختلاط ورؤية الناس ممزقاً للأنس بالخلوة والوحشة من غيرها، لأنه يجد فى الأنس حلاوة وعذوبة ولقاء مع الله؛ لا يقارنه الإجتماع ولا يقاربه الإختلاط.

وبعد ذلك، نلمح فى هذه الرواية كيف تكون الصلة الروحية بين أصحاب المشرب الواحد، والمنهج المشترك، صلة لا تنفصم عراها ولا تتفكك روابطها، وألفة تنبىء عن التفاهم بين القلوب والعقول، وتخبر بالتعارف بين جنود الأرواح. وقد فهم من لا يفهم هذه «الألفة الودودة» أن: «القصة التى يذكرها صاحب «الحلية» تضع الجنيد فى صورة الكارة لصحبة المحاسبى الذى يضطر تحت الإلحاح إلى اجابته إلى طلبه. بعبارة أخرى؛ فإن المحاسبى هو الذى يسعى لها وليس الجنيد ومن ثم يقول أبو نعيم (ثم اشتغل بالعبادة)، ونفهم من هذه العبارة أن الجنيد انصرف عن مصاحبة الحارث المحاسبى. وكانت له آراؤه الخاصة جعلته سيد الطائفة»(2).

هذا فهم بعيد عن الصواب، فليس هذا من جنس الكراهة، ولا هو من باب الضجر والعبوس بالصحبة، ولكنه من نوع الحب الذى يكون بين القلوب المتلاقية

---

(1) أبو حامد الغزالى: الإحياء جـ٤ ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

(2) مصطفى حلمى: الزهاد الأوائل - دراسة فى الحياة الروحية الخالصة، دار الدعوة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ - ١٩٧٩م، ص١٧٩.

والأرواح المؤتلفة.. تتصافى فيه النفوس وتنبو عن الكراهية وسوء الملاقاة. ومنه قول على رضى الله عنه:

....	....
يقـــاس المرء بالمرء	إذا ما المرء ما شاه
كحذو النعل بالنعل	إذا ما النعل حاذاه
وللشيء من الشيء	مقاييـــس وأشباه
وللقلب على القلب	دليل حـين يلقاه[1]

ولم ينصرف الجـنيد عن الحارث وهو كـاره لصحبته، ليكون لـه ـ من بعد ـ آراء خاصة تجعله سيد أسياد الطوائف!!

فهؤلاء أناس تساموا عن مطامع النفوس.

غير أن هذا التـفسير يدل على خـلاف بينها، ولم يكن بينهما أى اختلاف.. ولقد كانت الصحبة بين الشـيخين طريقاً موثوقاً بوثاق العلم ورباط الفهم والبيـان، يجتمع فيه نظام الشريعة مع نور الحقيقة، ويلتئم فى الطريق اعتدال المنهج وصواب التوثيق. إذ ليس بعد الإهتداء بالكتاب والسنة توثيقاً أصوب من هذا التوثيق.

ومنه قـول الجنيـد فى ذلك: «الطرق كلهـا مسـدودة عن الخلق إلا من أقـتـفى أثر الرسـول عليـه الصلاة والسـلام»[2]. وقولـه: «عِلْمُنا مضـبوط الكتـاب والسنة، ومن لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، ولم يتفقه، لا يقتدى به»[3] .. لماذا؟!.. لأن التصوف

(١) الغزالى: بداية الهداية، ط مكتبة محمد على صبيح ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦١م ص ٤٠.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية: ص٤٣٠ وانظر كـذلك: طبقات الصوفية ص١٥٩ ويضيف السُّلمى فى طبقاته.. إلى ذلك: «.. واتبع سنته، ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه..» (ص١٥٩).

(٣) أبو نعيم لأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠، ص٢٥٥.

عند الجنيد ليس مأخوذاً عن القيل والقال؛ والمراء والجدال، وإنما مأخوذٌ عن الجوع والسهر وملازمة الأعمال(1) التى هى جوهر الكتاب والسنة.

تبين لنا ـ إذن ـ أن المحاسبى والجنيد قد أجتمعا على طريق واحد: أساسه الشرع، ومنهجه الإعتدال، وفحواه ومضمونه العلم بالكتاب والسنة.

٢ - أبو حامد الغزالى:

كان منهج المحاسبى المعتدل مصدراً من مصادر الغزالى.. تشرّبه إلى آخر قطرة فتأثر به فى معظم كتبه ومؤلفاته وآرائه. ونظرة بسيطة إلى كتاب «الوصايا أو النصائح الدينية» للحارث المحاسبى، وكتاب «المنقذ من الضلال» للغزالى يتضح من خلالها المنهج المشترك، والتشابه الملموس فى دخول الطريق. ونحن هاهنا تعمدنا نقل النصوص الطويل لنؤكّد فضل منهج المحاسبى على الغزالى.

ففى مطلع كتاب «الوصايا» يقول المحاسبى: «أما بعد: فقد أنتهى إلينا أن هذه الأمة تفترق على بضع وسبعين فرقة، منها: فرقة ناجية والله أعلم بسائرها. فلم أزل برهة من عمرى أنظر إختلاف الأمة، وألتمس المنهاج الواضح، والسبيل القاصد، وأطلب من العلم والعمل؛ واستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء، وعقلت كثيراً من كلام الله عز وجل بتأويل الفقهاء.

وتدبرت أحوال الأمة ونظرتُ فى مذاهبها وأقاويلها، فعقلت من ذلك ما قدر لى. ورأيت اختلافهم بحراً عميقاً قد غرق فيه ناس كثير، وسلم منه عصابة قليلة ورأيت كل صنف يزعم أن النجاة فيمن تبعهم، وأن الهالك من خالفهم، ثم رأيت الناس أصنافاً..»(1).

---

(١) أبو العباس أحمد بن محمد زروق: قواعد التصوف ـ تصحيح وتعليق محمد زهرى النجار ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ ط ٣، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م ص١٤.

وانظر كذلك السلمى: طبقات الصوفية ص١٥٨.

(٢) الحارث المحاسبى: الوصايا ص٢٧، ٢٨، وانظر كذلك د. عبدالحليم محمود: مقدمة كتاب الرعاية لحقوق ص٩، وقضية التصوف ومنطق التصوف ص٣٥، مع المنقذ من الضلال؛ وأستاذ السائرين، ص١١، ١٢.

ثم يأخذ المحاسبى فى تحديد الفرق وطوائف الملل والعقائد.

وعلى شاكلته يوطئ الغزالى كتاب «المنقذ من الضلال» بمقدمة جاء فيها: «.. إن إختلاف الخلق فى الأديان والملل، ثم اختلاف الأمة فى المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق، غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجى وكل حزب بما لديهم فرحون». ويقول الغزالى: «ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ، أقتحم لجّة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل فى كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع»[1].

ومن هذين النصين السابقين يتضح تشابه المنهج فى بداية الطريق، ويوشك الغزالى أن ينقل الجمل والعبارات عن المحاسبى نقلاً حرفياً إلا أنه يتميز بالبسط والإسهاب، فى حين أن المحاسبى يفضل العمق والإقتضاب.

وكلاهما يبدأ بالحديث عن اختلاف الفرق وتعدد اصناف الناس، وكلاهما يهجر الإتباع والتقليد، ويركن إلى النظر والتدبر والتفكير؛ مع وجود بعض الفوارق بين هذا وذاك.

قال المحاسبى: «..فتفقدتُ فى الأصناف نفسى، وضقت بذلك ذرعاً، فقصدت إلى هدى المهتدين، بطلب السداد والهدى واسترشدت العلم، واعملت الفكر وأطلت النظر، فتبين لى، فى كتاب الله تعالى، وسنة نبيه، واجتماع الأمة: أن اتباع الهوى يعمى عن الرشد، ويضل عن الحق، ويطيل المكث فى العمى!!

فبدأت باسقاط الهوى عن قلبى، ووقفت عند إختلاف الأمة مرتاداً لطلب الفرقة الناجية حذراً من الأهواء المردية والفرقة الهالكة، متحرراً من الإقتحام قبل البيان، والتمست سبيل النجاة لمهجة نفسى»[2].

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص٨٣ ـ ٨٤.

(٢) الحارث المحاسبى: الوصايا ـ بتحقيق عبدالقادر أحمد عطا ـ ص٢٩.

ويتابعه الغزالى فى قوله: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى، وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى: غريزة وفطرة من الله، وضعتا فى جبلتى بإختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد، وانكسرت عَلَىَّ العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا»(١).

وكان أول ما أثار فيه هذه الرغبة ما رآه من اختلاف الديانات والعقائد، وما شهده من أن صبيان النصارى ينشأون على التنصر، وصبيان اليهود على التهود، وأطفال المسلمين على الإسلام، وكان هذا دافعاً للغزالى على هجر التقليد إلى البحث والتفتيش عن الحق واليقين.

وقد كَلَّفه ذلك مشقة مضنية فى رحلة علمية وفكرية وروحية، لم تتيسر لأحد من المفكرين أو الصوفية: البحث عن اليقين الذى لو تحدى لإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك فيه شكاً، كما أنك لو علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، وقال قائل لا، بل الثلاثة أكثر، بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً، ثم قلبها وشاهدت ذلك منه، لم تشك بسببه فى معرفة أن العشرة أكثر من الثلاثة(٢).

وبعد أن عدد الغزالى أصناف الطالبين للحق قال: «... فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى فى درك الحق مطمع، إذ لا مطمع فى الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته: إذ من شرط المقلد أن لا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعب لا يرأب وشعث لا يلم بالتلفيق والتأليف، إلا أن يذاب بالنار ويستأنف له صنعه أخرى مستجدة. «فابتدرت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق، مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنياً بطريق الفلسفة، ومثلثاً بتعليم الباطنية، ومربعاً بطريق التصوف»(٣).

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص٨٤.

(٢) د. زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى، منشورات المكتبة العصرية، بيروت سنة ١٩٢٤، ص٤٢. ويراجع للدكتور أبو العلا عفيفى: التصوف الثورة الروحية ص١٥.

(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال ص٨٩ وقد نقل د. عبدالحليم محمود منهج المحاسبى، وجاء فى دراسته للمنقذ، وفى مقدمة «الرعاية» وفى عديد من دراساته إشارة إلى التشابه المنهجى بين المحاسبى والغزالى.

ثم إن كلاهما أفضى به المطاف إلى إلتماس الخلاص فى محراب التصوف.

قال المحاسبى: «.. فقيض إلى الرؤوف بعباده، قوماً وجدت فيهم دلائل التقوى، وأعلام الورع، وإيثار الآخرة على الدنيا، ووجدت إرشادهم ووصاياهم موافقة لأفاعيل أئمة الهدى، ووجدتهم مجتمعين على نصح الأمة لا يرجون أحداً فى معصيته، ولا يقنطون أحداً من رحمته.

يرضون أبداً بالصبر على البأساء والضراء، والرضا بالقضاء، والشكر على النعماء. يحببون الله تعالى إلى العباد، بذكرهم آياديه وإحسانه، ويحثون العباد على الإنابة إلى الله تعالى..»[1] وهؤلاء هم الصوفية.. إنتهاء المسيرة بعد عناء البحث والتفتيش إلى التصوف.. وإلى ذلك نبّه الغزالى بقوله: «ثم أنى لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتى على طريقة الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله.

ويتابع معترفاً فى أمانة وإخلاص ووفاء قوله: «وكان العلم أيسر علىّ من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم، مثل «قوت القلوب» لأبى طالب المكى رحمه الله ـ وكتب الحارث المحاسبى والمتفرقات المأثورة عن «الجنيد» و «الشبلى»..[2]».

وبهذا يتضح فضل المحاسبى على الغزالى وأثره فى المنهج وروح السلوك وطريقة التأليف.. بل إن الغزالى ـ كما يبدو ـ قد نقل كثيراً من كلام المحاسبى فى الإحياء وغيره، يكاد يكون بلفظه ونص خطابه بعد أن أثنى على المحاسبى بما هو أهله، وأبان للجاهل به علمه وفضله، فقال فى حقه: «والمحاسبى رحمه الله تعالى، حبر الأمة فى علم المعاملة، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار

(١) الحارث المحاسبى: الوصايا ص٣٠، ٣١.

(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال: ص١٢٥، ١٢٦.

العبادات..»[1]. ويقول الشيخ «الكوثرى» إن الإمام الغزالى قد تبطن كتاب الرعاية فى كتاب الإحياء»[2].

ولو رجعنا نحن إلى «الإحياء» وجدناه ينقل عن الحارث المحاسبى فى «بيان حقيقة العقل وأقسامه» «فيقول عن العقل هو: «الوصف الذى يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذى استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذى أراده الحارث بن أسد المحاسبى حيث قال فى حد العقل هو: «إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يُقذف فى القلب، به يستعد لإدراك الأشياء، ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم النظرية، فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم..».

فالعقل عند الغزالى ليس فقط إدراكًا للعلوم النظرية، ولكنه أيضاً غريزة كما ذكر المحاسبى أو هو نور يقذف فى القلب وتدرك به أمور الدين والشرع.

ويستطرد فى شرح ذلك إلى أن يقول: «فنسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية، ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة فى سياقها إلى إنكشاف العلوم لها، كنسبة نور الشمس إلى البصر فهكذا ينبغى أن نفهم هذه الغريزة»[3].

والغزالى ينهج فى ذلك منهج المحاسبى فيتحدث أولاً عن بيان شرف العقل، وثانياً عن حقيقته وأقسامه، وثالثاً يذكر تفاوت النفوس فيه.

ومن الواضح أننا أطلنا نقل العلاقة الفكرية والروحية بين المحاسبى والغزالى، وهو نقل لم نجد خلافه بدأ.. قاصدين من وراء ذلك تبيان مصادر التصوف عند الغزالى، وهى وإن جاءت فى غير موضعها من البحث إلا إنها فى موضع تحتمه الحاجة، ويقتضه السياق المقصود.

---

(١) ابن عباد النفرى الرندى: غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية، تحقيق د. عبدالحليم محمود، والدكتور محمود بن الشريف ـ مطبعة السعادة سنة ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م، الجزء الأول ص ١٣٥، ١٣٦.

(٢) د. عبدالحليم محمود، الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبى، مجموعة تراث الإنسانية، م٤، ص٧٧٧، وأيضاً: مقدمة كتاب الرعاية ص٢٩.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ١ من ص ٨٣ إلى ص ٨٩.

وبعد؛ فمن جملة ما قرأناه وفهمناه عن المحاسبي نستطيع أن نقضي بأنه كان يركز تركيزاً شديداً على فضيلة الفكر والاعتبار. وأحاديثه: جملة وتفصيلاً لا تخرج عن وضع هذه الفضيلة العليا موضعها اللائق بها على مقياس تنضبط به صحة الاعتدال وتمتنع فيه زراية الجهل، ونكاية الإهمال، ولعل هذه النزعة واقتراب المحاسبي من روح المتكلمين، كانت سبباً في الخلاف بينه وبين الإمام أحمد بن حنبل.

ومما تجدر الإشارة إليه أن علماء الفكر الصوفي وأعلام البيان كانوا أتباعاً له.. يهتدون بما خلفه من آثار دالة على إرتقاء الفكر ومزية التدبير.

ثانياً: السري السقطي:

نشير في هذا المقام إلى شخصية هامة كان لها مفعول الأثر على طريقة الجنيد وأسلوبه ومنهجه في الدعوة إلى الله، وعلى سلوكه الروحي..هي شخصية السري السقطي[1].

وللسري فضل على الجنيد كفضل المحاسبي أو يزيد، لأنه الفضل الذي أجتمعت فيه صلة الرحم مع الأستاذية، قال أبو نعيم الأصفهاني عنه: «العلم المنشور والحكم المذكور، شديد الهدى حميد السعي، ذو القلب النقي والورع الخفي. عن نفسه راحل ولحكم ربه نازل، أبو الحسن السري بن المغلس السقطي خال أبي القاسم الجنيد وأستاذه»[2].

وقد روى الجنيد كثيراً من أقوال أستاذه أقوالاً توضح مدى الصلة الروحية بينهما، كما تفيد مدى تأثر الجنيد بالسري.

---

(١) السري بن المغلس السقطي (ت٢٥١هـ) أول من تكلم، ببغداد؛ في لسان التوحيد، وحقائق الأحوال، وهو إمام البغداديين وشيخهم في وقته.. خال الجنيد واستاذه صحب معروفاً الكرخي ـ (السلمي: طبقات الصوفية ص٤٨). و(د. أبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٣٤).

(٢) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء جـ ١٠ ص١١٦.

روى الجنيد عن السقطى قوله: «لن يحمد رجل حتى يؤثر دينه على شهوته. ولن يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه»[1].

وقال الجنيد: «ما رأيت أعبد من السرى، أتت عليه ثمان وتسعون سنة، ما رؤى مضجعاً إلا فى علة الموت».

ومن أقواله فى التصوف: «التصوف اسم لثلاث معان: هو الذى لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله تعالى».

وعن الجنيد أنه قال سمعت السرى يقول: أعرف طريقاً مختصراً قصداً إلى الجنة، فقلت: ما هو؟ فقال: لا تسأل من أحد شيئًا، ولا تأخذ من أحد شيئاً، ولا يكن معك شيء تعطى منه أحداً»[2].

والمعنى من ذلك أن تكون أعمال العبد كلها لله[3].

وتوضح لنا هذه الروايات إتجاه السرى فى التصوف، فقد كان من الأتقياء الورعين عرف بطيب الغذاء وتصفية القوت وشدة الورع.

كان كله لله، لينه وورعه وتقواه.

كان عبادة كاملة واخلاصًا صادقًا لا رياء فيه ولا محاباة منه لأحد من الناس. روى الجنيد أنه إذا نزل إلى صلاة الجماعة ألتف الناس حوله فيقول: «اللهم هب لهم عبادة يجدون لذاتها تشغلهم بها عنى»[4]. وعن الجنيد أيضاً أنه قال: سمعت السرى يقول: ما أحب أن أموت حيث أعرف.

(١) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص١٢٥.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية ص ٤١٨.

(٣) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص١٢٨.

(٤) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص١٢٦.

فقيل له: ولم ذلك يا أبا الحسن: قال: أخاف أن لا يقبلنى قبرى فأفتضح»[1].

وعن الجنيد أنه قال: دخلت على السرى السقطى وهو يبكى، فقلت له: وما يبكيك؟ فقال: جاءتنى البارحة الصبية فقالت: يا أبتى هذه ليلة حارة وهذا الكوز أعلقه ههنا، ثم أنه غلبتنى عيناى فنمت، فرأيت جارية من أحسن الخلق قد نزلت من السماء، فقلت: لمن أنت؟ فقالت: لمن لا يشرب الماء المبرَّد فى الكيزان، فتناولت الكوز فضربت به الأرض فكسرته. قال الجنيد: فرأيت الخزف لم يرفعه حتى عفا عليه التراب»[2].

ومن الروايات التى ذكرها الجنيد عن خاله وأستاذه ما يفيد التربية الذوقية والروحية. قال الجنيد: «دخلت يوماً على السرى فوجدت رجلاً مغشياً عليه فقلت له: ما له. فقال: سمع آية من كتاب الله تعالى. فقلت له: يقرأ عليه الآية مرة أخرى. فقرئت؛ فأفاق الرجل. فقال السرى: من أين علمت هذا؟!

فقلت له: إن قميص يوسف عليه السلام ذهب بسببه عينا يعقوب عليه السلام، ثم عاد بصره به، فأستحسن ذلك منى»[3].

ويدل ذلك على فراسة الجنيد وعلمه بالكتاب.

وعن الجنيد أيضًا أنه قال: «وكان إذا أراد أن يفيدنى سألنى، فقال لى يوماً، ما الشكر؟! فقلت: أن لا يعصى فى نعمة. فقال: ما أحسن ما أجبت ما أحسن ما تقول. قال الجنيد: وهذا هو فرض الشكر أن لا يعصى فى نعمة»[4]. والمعنى: أن لا يعصى الله والعبد فى نعمة، بل النعمة توجب الشكر لا العصيان. وعرف السرى بالمحبة المفرطة والشوق الفياض ومما رواه الجنيد فى ذلك أنه قال: «قال رجل لسرى السقطى: كيف أنت؟ فأنشأ يقول:

---

(١) أبونعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص١١٦.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٤١٩.

(٣) الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ١ ص٧٣.

(٤) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص١١٩.

مَن لَمْ يَبِتْ والحبُ حَشو فؤادهُ   لَمْ يدرِ كَيف تفُتتُ الأكبادُ

ولا تخرج أقواله ـ رحمه الله ـ عن قواعد الأخلاق التى إذا ألتزم بها العبد كانت سياجاً يحميه من سعر الدنيا وفتنة الحياة.

نقل الجنيد قوله: «أربع خصال ترفع العبد: العلم، والأدب، والعفة، والأمانة؛ وقوله: «احذر أن تكون ثناء منشوراً وعيباً مستوراً»[1].

وعن الجنيد أنه قال: «كنت أعود السرى فى كل ثلاثة أيام عيادة السنة، فدخلت عليه وهو يجود بنفسه فجلست عند رأسه فبكيت وسقط من دموعى على خده، ففتح عينيه ونظر إلى فقلت له: أوصنى. قال: لا تصحب الأشرار، ولا تشتغل عن الله بمجالسة الأخيار»[2].

وكل هذه الروايات توضح الصلة الوثيقة بين الجنيد والسرى السقطى.

وبعد، فالسرى مثال الإيمان الخالص والتقوى الصادقة، فلئن كان التصوف بهذه الخلال وبهذا المعنى، فلابد أن يكون فضيلة لا يصل إليها إلا المجتهدون غاية الإجتهاد، والمؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة.

هؤلاء هم الذين بذلوا النفس وتركوا النفيس وهانت عليهم الدنيا ـ كُلّ الدنيا ـ مرضاة لله. حصروا أنفسهم فى دائرة الطاعة والإلتزام، فأشرق من أفئدتهم النور، ومن قلوبهم العرفان، فأدركوا أن أعمالهم ليست هباء يذهب أدراج الرياح، وليست خواء يزول مع الزائلين، وإنما هى لله وإلى الله.. فلم تلههم عن الآخرة لاهية، ولم يعقهم عن الله عائق.. لأنهم ربطوا الدنيا بوشيجة القربة إلى الله، فهانت عليهم الدنيا، وصارت الآخرة بالنسبة لهم مطلباً من مطالب الحياة، لا يظفر به إلا الذين وضعوا المنهج الإلهى نصب أعينهم وراحوا يطبقونه فى جهد ومشقة وعناء كيما يكتب لهم الفوز فى الدار الآخرة. ولم تكن الدار الآخرة لأحد إلا للذين لا يريدون علواً فى الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين.. أى والله: العاقبةُ للمتقين..

---

(١) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص١٢٠، ١١٩.

(٢) أبو نعيم الاصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص١٢٥.

تعليق على المبحث الأول:

كان لزاماً علينا أن نقدم فى هذا المبحث حال الفناء فى الفكر الصوفى وبما يرتبط به من ألفاظ أو مصطلحات أو يؤدى إليه من مقامات أو أحوال.

فتناولنا فى الفصل الأول الألفاظ والمصطلحات الصوفية مع التركيز على الجنيد والغزالى، وبما يخدم «حال الفناء» بصفة عامة.

ولم تكن المصطلحات والألفاظ ذات أهمية بالنسبة للبحث إلا لأنها ترتبط بحال الفناء؛ كما سبقت الإشارة من جهة، ومن جهة أخرى لأنها تمثل الدور الحيوى الذى لعبه الصوفية فى تدوين علم الإصطلاحات وتفردوا بالعناية بألفاظهم وتعبيراتهم. فقد رأينا الحضور والصحو، والرسوخ والتمكين، والغيبة والسكر، والصعق والمحو، وغير ذلك من المصطلحات وهذا لا يقع عند الصوفى إلا فى حال الفناء.

وفى الفصل الثانى. تناولنا المقامات والأحوال وكيف أنها تعبر عن تدرج طبيعى يقود الصوفى إلى حال الفناء. وإن هناك من الأحوال ما يرتبط إرتباطاً ضرورياً بالفناء كالتوكل والمحبة والمشاهدة مثلاً.

ثم رأينا أن الفناء مزلة الأقدام يصدر عن صاحبه الشطح والجنوح فيفضى به إلى الحلول أو الإتحاد أو وحدة الوجود؛ وإن كانت الأخيرة لا تعتبر من الشطحات. فأفردنا الفصل الثالث عن الفناء فى الفكر الصوفى بصفة عامة، وكنا قد توخينا منهج الصحو والاعتدال. من منطلق واحد هو: أن هذا المنهج ليس جديداً وإنما عبر عنه الجنيد والغزالى تعبيراً دقيقاً وبخاصة فى حال الفناء. فصحح الجنيد أخطاء الفناء، وَعَبَّر من الفناء إلى البقاء ولم يتوقف عند الفناء وكفى بل كان دائم الحضور والصحو والتمييز.

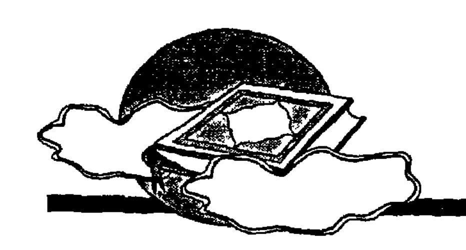
وسار الغزالى على نفس المنهج فلم يكن عنده ما يوحى بالشطح كما سنعرض فى المبحث الثانى. وقد رأينا الفناء فى الفكر الصوفى من الأخطاء التى وقع فيها الصوفية، فذلت عند غير المعتدلين الأقدام، فأفترق الصوفية وتميز المتصوفون بمنهج الاعتدال.

وفى الفصل الرابع: كان لزاماً علينا ـ أيضاً ـ أن نعرض نماذج لهذا المنهج المعتدل الذى كان مصدراً أساسياً من مصادر الجنيد والغزالى، فأفردنا الحديث عن الحارث المحاسبى لما له من أكبر الأثر عليهما. وأشرنا إشارة موجزة إلى السرى السقطى باعتباره من أساتذة الجنيد.

ويجب التنبيه إلى أن هذا المبحث ساعدنا كثيراً على فهم حال الفناء بمزاياه وعيوبه، وأن الجنيد والغزالى قد عبرا عن هذا المبحث فى حال الفناء ولكن وفقاً لمنهج الاعتدال الدال على تصوف سنى موزون بميزان الشرع.

كان هذا المبحث من الوسائل الضرورية التى أطلعتنا على حال الفناء فى التصوف قبل بحثه عند الجنيد والغزالى.

ولننتقل إلى المبحث الثانى؛ فعلى بركة الله...



المبحث الثاني

حال الفناء

بين الجنيد والغزالي



المبحث الثانى
حال الفناء بين الجنيد والغزالى

كنا قد رأينا حال الفناء فى الفكر الصوفى فى المبحث الأول، وكان من اليسير علينا أن نتجاوز ذلك كُلَّه ونتحدث فقط عن حال الفناء بين الجنيد والغزالى. ولكن رأينا أنه مما لابد منه عرض علاقة الفناء فى الفكر الصوفى عند البسطامى والحلاج وابن عربى مثلاً ـ بالتصوف السنى، ثم بعد ذلك يأتى الحديث عن حال الفناء عند الجنيد والغزالى، فإن لكلاهما مواقف صريحة ومحددة تجاه الفناء فى الإتحاد، والفناء فى الحلول.

وفى هذا المبحث نتناول أولاً: حال الفناء عند الجنيد[1] وفيه أربعة فصول:

---

(١) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد الخراز، «المربى بفنون العلم المؤيد بعيون الحلم المنور بخالص الإيمان والإيقان، العالم بمودع الكتاب والعامل بحلم الخطاب، الموافق فيه للبيان والصواب. توفى رحمة الله فى آخر ساعة من يوم الجمعة ودفن يوم السبت (٢٩٧هـ/ ٩١٠م). كان أبوه يبيع الزجاج فلذلك كان يقال له: القواريرى. أصله من «نهاوند» ومولده ومنشوءه بالعراق. صحب خاله السرى السقطى والحارث المحاسبى وغيرهما. كان أبو القاسم الجنيد فقيهاً على مذهب أبى ثور وكان يفتى فى حلقته وهو ابن عشرين سنة. ولازم الجنيد التعبد، حتى فتح الله عليه بكثير من العلوم،وكان إذا تكلم فيها لم يكن له وقفة ولا كبوة. كان ورده فى كل يوم ثلثمائة ألف تسبيحة، ومكث أربعين سنة لا يأوى إلى فراش فـفتح الله عليه من العلوم النافعة والأعمال الصالحة بأمور لم تحصل لغيره فى زمانه. وكان يعرف ـ بالاضافة إلى علوم الصوفية ـ سائر العلوم الدينية حتى كان يقول فى المسألة الواحدة وجوهاً كثيرة لم تخطر قط على بال العلماء.

كان سيد الطائفة البغدادية وهو من أئمة القوم وسادتهم مقبول على جميع الألسنة. وقد أدرج عماد الدين ابن كثير (ت٧٧٤هـ) الجنيد ضمن وفيات سنة ثمان وتسعين ومائتين من الهجرة. وأجمعت المراجع الصوفية على أن وفاته كانت سنة سبع وتسعين ومائتين من الهجرة. (عماد الدين أبى الفداء ابن كثير: البداية والنهاية ـ حققه وراجعه وعلق عليه محمد عبدالعزيز النجار ـ دار الغد العربى ـ المجلد السادس ـ العدد ٦٠ ـ الطبعة الأولى د.ت ص١٤٦. وكذلك السلمى: طبقات الصوفية ص١٥٥، وكذلك انظر: أبونعيم الاصفهانى: حلية الأولياء: جـ١٠ ص ٢٥٥، وكذلك: القشيرى: الرسالة القشيرية ص٤٣٠ ولنذكر أن القشيرى ذكر أقوال الجنيد فى الرسالة فى أكثر من مائة وعشرين موضعًا. وكذلك انظر:=

الفصل الأول: الفناء والتصوف عند الجنيد.

الفصل الثانى: موقف الجنيد من الشطحيات.

الفصل الثالث: وفيه نقطتان جوهريتان:

(١) تصحيح أخطاء الفناء فى التصوف.

(٢) القيمة الأدبية والذوقية التى تركها الجنيد وتأثر بها العزالى.

الفصل الرابع: الفناء فى التوحيد.

ونتهى من حال الفناء عند الجنيد بدعـاء له يحمل مفهوم الفناء كما قدمه التصوف الإسلامى.

وفى هذا المبحث أيضاً نتناول ثانياً: حال الفناء عند الغزالى. وفيه ثلاثة فصول:

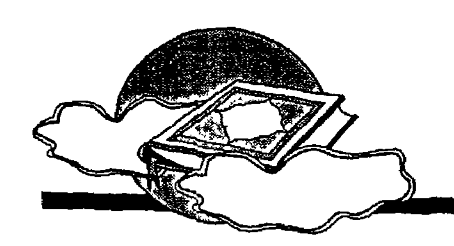
الفصل الأول: مصادر التصوف السنى عند الغزالى.

الفصل الثانى: المشاهدة والكشف.

الفصل الثالث: الفناء فى التوحيد.

ثم خاتمة ونتائج البحث.

=عبدالوهاب الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ١ ص٧٢. وإذا رجعنا إلى أقدم مرجع فى التصوف وهو «اللمع» لمجد السراج الطوسى يذكر أقوال الجنيد فى أكثر من ١٤٠ موضع. انظر السراج الطوسى: اللمع الصفحات التالية: ٤٥، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٧، ٥٨، ٦٦، ٦٧، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٨٥، ٨٨، ٩٧، ١٠٣، ١٢٨، ١٤٤، ١٤٥، ١٥١، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٢، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٨، ٢٠٤، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١١، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٨، ٣٢١، ٣١٤، ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٣، ٣٥٤، ٣٥٨، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٩٠، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٧، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٣٢، ٤٣٥، ٤٣٥، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤٦، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٩، ٤٦١، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠٣، ٥٠٤. هذا يدل على مكانة الجنيد فى التصوف مما جعل الطوسى يشحن اللمع بأقوال الجنيد، وتتصدر أقواله رحمه الله كل الموضوعات التى تناولها هذا الكتاب بلا استثناء.



الفصل الأول

التصوف والغناء

عند الجنيد



الفصل الأول
الفناء والتصوف عند الجنيد

تمهيد:

نعرض فى هذا الفصل علاقة الفناء بالتصوف عند الجنيد، فإن الفناء هو هدف التصوف وهو الغاية التى يرمى إليها المتصوفون. فكيف كان حال الفناء فى التصوف عند الجنيد؟ وما هى الروابط بينه وبين موضوع التصوف كعلم وكمفهوم، وكعلاقة بين العبد وخالقه؛ وكتجربة روحية، فريدة، وخاصّة، وذاتية؟!

وإذا كانت غاية التصوف هو الفناء فى الله فكيف وفق الصوفية بين موضوع الشريعة وهذا الموضوع الذى يبدو من أخص خصائص الحقيقة؟ وهل جاء توفيقهم سمة دالة على التصوف فى الإسلام أم أن ذلك ليس له علاقة بمفهوم التصوف فى الإسلام؟

سنرى ذلك كُلّه خلال هذا المبحث. لكن فى هذا الفصل نعرض الغاية من التصوف. هذه الغاية التى ترمى إلى الفناء. فليس الفناء بعيداً عن التصوف بل هو الهدف والهدف الأوحد له. وغاية المتصوف جهد مبذول لإدراك هذا الهدف الذى يجعله قاماً مع الله بلا علاقة.

١ - علاقة الفناء بالتصوف عند الإمام الجنيد:

يرتبط الفناء بالتصوف إرتباطاً وثيقاً، بل هو غاية ما ينتهى إليه السالك للطريق الصوفى، فهو بذلك يعد أعلى أهداف التصوف، فمن حيث الاشتقاق اللفظى، فإن لفظة «تصوف» تتكون من أربعة حروف.. هى «التاء» و«الصاد» و«الواو» و«الفاء». فتاء التصوف تشير إلى التجريد، وصاده تشير إلى «الصفاء»، و«واوه» تشير إلى «الوفاء» وفاؤه تشير إلى «الفناء».

وليس التصوف هاماً فقط من ناحيـة اللفظ، ولكن أيضاً من ناحية المضمون. وفى آخر مخطوط «دواء التفريط» للإمام الجنيد، ذكـر الشيخ الإمام العالم أبو سعيد فضل الله بن أبى الخير المنهى أن: «التصوف أربعة أقسام: تجريد، وصفاء، ووفاء، وفناء، مأخوذ من لفظة التصوف.. فتاءه من التجـريد، والتجـريد ثلاثة أقسـام.. تجريد عن الدنيـا ظاهراً، وتجريد عن الدعوى باطناً، وتجريد عن رؤية التجريد.

وصاده من الصفاء، والصفاء على ثلاثة أقسام.. صفاء من كدورات البشرية وهى الشـهوة. وصـفاء من الأخـلاق النقيـة وهى الغضب، وصـفاء من مـلاحظة الغيـر وهو التـوحيـد. وواوه من الوفـاء، والوفـاء على ثلاثة أقـسام: وفـاء بالعـبـادة وهو الأعـمـال الصالحة. ووفاء بالعبودية وهو الأخلاق الفاضلة، ووفاء بالمعبودية وهو المعارف الكاملة.

وفاؤه من «الفناء» والفناء على ثلاثة أقسام.. فناء فى الأفعال، وهو أن تشهد أن لا فاعل إلا الله تعالى. وفناء فى الصفـات وهو أن تشهد أن لا حى إلا الله تعالى.. وفنـاء فى الذات وهو أن تشهد أن لا موجود إلا الله تعالى»[1].

ومن الفناء يلزم البقاء كما قيل[1]:

فيفـــنى ثم يفنى ثم يفنى   وكان فناؤه عين البقاء

وقال الـشيخ أسـعد بن عـبدالرحـمن النهاوندى «فـاء التصـوف: فناء الناسوتـية وظهـور اللاهوتيـة»[2] ولما سئل أبو سـعيد بن الأعرابـى رضى الله عنه عن الفناء، قال: «الفناء أن تبدو العظمة والجلال على العبد، فـتنسيه الدنيا والآخرة والأحوال والدرجات والمقامـات. والأذكار تفنيه عن كـل شىء وعن عقله، وعن نفسـه، وعن فنائه عن الفناء، لأنه يغرق فى التعظيم عقله»[3].

---

(١) أبو القاسم الجنيد: دواء التفريط مخطوط رقم ٣٧٣ تصـوف ٦ ورقات؛ بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٦ى.

(٢) أبوالقاسم الجنيـد: السر فى أنفاس الصـوفية، مخطوط رقم ٩٥ تـصوف غير مـفهرس - ٢١ ورقة بمعـهد المخطوطات العربية لوحة ١٩ش.

(٣) شرح الرندى على الحكم العطائية جـ١ ص٩٩.

وهنا يجمع العبد بين ـ مراحل الفناء الثلاث ـ:

فالمرحلة الأولى: وهى الفناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق. وذلك معنى من معانى الفناء يطلق عليه الفناء عن إرادة السوى وهو الفناء عن «الأفعال».

والمرحلة الثانية: الفناء عن شهود الخلق بشهوده الحق؛ أو الفناء عن شهود السوى، وفيه يفنى العبد عن رؤية الأغيار وهو المعبر عنه سابقاً بالفناء عن «الصفات».

والمرحلة الثالثة: وهو الفناء بمعناه النفسى، وفيه يكون فناؤه عن شهود فنائه بإستهلاكه فى وجود الحق بمعنى غياب الحس والوعى والإستهلاك الكامل فى وجود الله، وهو الفناء المعبر عنه سابقاً بالفناء عن «الذات»[1].

ولنتذكَّر هنا سلسلة النظام الصوفى «المقامات والأحوال»، فقبل هذه المراحل الثلاث جميعاً ـ توجد مرحلة هامة وهى الفناء بمعناه الأخلاقى[2]. وهو المشهود فيه ذلك التحول الملحوظ لصفات الإنسان وتغيرها من صفات سيئة إلى صفات حسنة. وهذا المعنى من الفناء يطلق عليه بالجانب الأخلاقى وتدخل فيه سلسلة النظام الصوفى، فالزهد هو الذى يمثل هذا الجانب الأخلاقى لفكرة الفناء.. وليس الزهد فقط بل هناك كثير من الأحوال والمقامات كالتوكل والفقر والشكر وغير ذلك مما يعبر عن المعنى الأخلاقى للفناء.

الفناء ـ إذن ـ فى جوهره يحمل معنى فريدًا من معانى الأخلاق: طرح الصفات الذميمة والرغبات الشخصية يؤدى بالصوفى حتمًا إلى مرتبة الفناء. وذلك عندما يتحلى بالصفات الحميدة التى تؤهله لأن يكون من المقربين إلى الله، فيفنى عن الخصال السيئة، ويبقى بالخصال الحميدة.

وبهذا المعنى الأخلاقى استطاع الصوفية أن يجعلوا للفناء دوراً هاماً من مزايا التصوف، لأن الفناء بهذا المعنى «يمثل التصوف الإسلامى بمعناه الاصطلاحى الدقيق.

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣٠، ١٣١.

(٢) د. كمال جعفر: التصوف: طريقاً، وتجربة، ومذهباً ـ دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠ ص٢٢٢.

فالمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفى من رياضياته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بأنيته، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة، وهذا هو الفناء فى الحقيقة المطلقة، فإنه قد فنيت إرادته فى إرادة الله»[1]. ولا يتسنى له ذلك إلا بعد أن يمر بطريق صعب ومجهود شاق تتداخل فيه «السلسلة» السابقة وتتحسن فيه أخلاقه، وتحسين الأخلاق لا يأتى إلا بعد تزكية النفس، ولا يكون طريق التزكية إلا بالإذعان لسياسة الشرع[2].

يدلنا ذلك على أن الفناء هو حقيقة التصوف ومراده الأول، فقليلاً ما تلاحظ بعض المريدين أو المشايخ لا يعتقدون فى الفناء بأنه مراد التصوف، ولكن اعتقادهم الحق أنه موضوع التصوف بصفة خاصة، وإليه تنتهى الغاية من هذا الطريق.

قيل للجنيد: ما التصوف؟.. قال: لحوق السر بالحق، ولا ينال ذلك إلا بفناء النفس عن الأسباب لقوة الروح والقيام مع الحق»[3] والمعنى من ذلك: أن الصوفى الحق لا يلتفت إلى شىء سوى الله ليس تظاهراً ولا رياءً، وليس تفاخراً أمام الناس،و لكنه سر ملحوق بالله لا يتيسر إلا بفناء النفس عن الحظوظ والأسباب.

ويفسر ذلك قوله أيضاً فى معنى التصوف: «تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعى النفسانية، واستعمال ما هو أولى مع الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، وإتباع الرسول ﷺ فى الشريعة»[4].

فهذه الصفات تبين لنا موقف الجنيد الإيجابى من التصوف ومن المجتمع، فهو لا يخرج بالصوفى عن حدود الدين، بل إن هذه الصفات المذكورة هى من صميم الدين..

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص٧، ٨.

(٢) السهروردى: عوارف المعارف ص٢٠٩.

(٣) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٠٩.

(٤) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص٣٤، ٣٥، وانظر كذلك: د. طه حسين الدسوقى: الإمام الجنيد، وبعض الشخصية الصوفية ـ مجلة كلية أصول الدين ـ دار الطباعة المحمدية ـ القاهرة ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص٢٦٥.

وموقف الصوفى من المجتمع هو موقف المساهمة الإيجابية فى النصح لجميع الأمة. وهو لا يزال كذلك طالما وفىٌّ لله على الحقيقة، واتَّبع سنة الرسول فى الشريعة. فمما لا ريب فيه أن الجنيد يرسم هنا حدود الشخصية الصوفية من منطلق ايديولوجى قائم على الشريعة، ويتحدد به سلوك العارف تجاه مجتمعه.

غير أن فكرة الفناء عنده لا تخرج عن مقصود التصوف الإسلامى بالمعنى السابق، مهما حاول بعض الباحثين ردها إلى مصادر غير إسلامية ـ كما سنرى ذلك فى المباحث الآتية التى تؤكد شرعية الفناء.

فالفناء عند الجنيد يعنى فناءً عن الأوصاف، وإدراكًا للبقاء، وفى رواية جعفر الخلدى: قال: «سمعت الجنيد رحمه الله قال، وسئل عن الفناء فقال: إذا فنى الفناء عن أوصافه، أدرك البقاء بتمامه» وقال أيضاً: «استعجام كُلِّك عن أوصافك، وإستعمال الكل منك بكليتك»[1] والفناء بهذا المعنى «أخلاقى» يصير فيه العبد خالصاً من النوازع النفسية والدوافع العائقة للغاية وهى درجة الوصول إلى هذا المقام الشريف[2].

لابد ـ إذن ـ من المجهود فى البداية.. ففتح كل باب وكل علم نفيس بذل المجهود[3]. كما قال. وبعد ذلك يكون الفناء وهبياً إلهياً من قبيل الله يفيض به على بعض أوليائه الخُلَّص، فهو فيض من عطاء الألوهية. على أن الجنيد يعترف بأنه «عانى تلك التجربة بناء على فضل الله وعطائه وهذا الفضل وهذا العطاء يتمثل فى قدرته على تخلصه من نوازع نفسه»[4].

وليس الفناء عند الجنيد فقط فضلاً وعطاء؛ ولكنه كذلك عند جميع الصوفية؛ فهو من جملة الأحوال النازلة على العباد هو: «فضل من الله، وموهبة للعبد وليس من الأفعال التى يكون سبيلها الكسب»[5].

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٢٨٥.

(٢) وسنتحدث بعد قليل عن درجة الوصول عند الجنيد وهى تعبير عن الفناء.

(٣) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٢٦٣.

(٤) د. كمال جعفر: التصوف، طريقاً، وتجربة، ومذهباً ص٢٥٠.

(٥) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣٣.

فالموهبة العطائية التى ينعم بها الله على عباده الصالحين هى التجربة الروحية؛ وهى أهم خصائص الفناء وهى المثوبة التى يجزى بها الله عباده الأولياء بعد أن يسلّموا له أفئدتهم طيعين مختارين.

ويقدم لنا الجنيد فى كتاب «الفناء» صورة صادقة لهذه الموهبة الربانية، تظهر من خلالها كيفية الفناء.. فالله سبحانه ـ أعان هؤلاء المنقطعين إليه على أن يكونوا من حزبه، فلم تخطر على نفوسهم خواطر الحيرة والإضطراب فتكون سبباً شاغلاً لها عن الوصول أو تكون دافعًا لتشويش أخيلتهم وبعدهم عن حقائق التوحيد.

ونرى الجنيد يبدأ كتاب الفناء بقوله: الحمد لله الذى قطع العلائق عن المنقطعين إليه ووهب الحقائق للمتصلين به المعتمدين عليه، حين أوجدهم ووهب لهم حبه، فأثبت العارفين فى حزبه، وجعلهم درجات فى مواهبه، وآراهم قوة أبداها عنه، ووهبهم منّه من فضله، فلم تعترض عليهم الخطرات بملكها، ولم تلتق بهم الصفات المسببة للنقائص فى نسبتها، لا تتسابهم إلى حقائق التوحيد، بنفاد التجريد فيما كانت به الدعوة، ووجدت به أسباب الحظوة من بوادى الغيوب وقرب المحبوب»[1].

فالمعول كله على الله، وتجربة الفناء هنا تجربة وهبية، لأن الله سبحانه وتعالى جعل المقربين إليه درجات فى مواهبه، ووهبهم ـ بقدر طاقتهم المبذولة ـ منّه من فضله. فإذا فُنىّ العبد عن نفسه واستحضر الذات الإلهية بكامل جلالها، فهذا فناء من فضل الله يمن به على أولئك المنقطعين إليه.

ويحدثنا الجنيد نفسه عن تجربته فى الفناء فيقول: «... ثم سمعته يقول: «وهبنيه ثم استتر عنى، فأنا أضر الأشياء على الويل لى منى: أكادنى وعنه بى خدعنى!! كان حضورى سبب فقدى، وكانت متعتى بمشاهدتى كمال جهدى»[2].

---

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد ٤٧ ورقة بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٥٥ى.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٥ى.

وهنا يحاول الجنيد أن يتخلّص من دوافعه ورغباته الشخصية، وينطلق فيصور مرة أخرى ماذا يكون الإنسان بعد أن يتخلص من هذه الدوافع الشخصية ورغبات النفوس ماذا عساه يكون؟!.

ماذا يصير بعد قهر الذات، وإزالة الصفات الخبيثة بقطع علائق الشهوات وهو واضع فى اعتباره الأول الوصول إلى الفناء فى الذات الإلهية، لربما يعرف شيئاً عن هذه الحقيقة المطلقة ولعلّه يدرك، ففى مثل هذا الإدراك؛ اليقين الكامل؟!.

لا شك أنه سيصبح شخصاً مجرداً عن الأهواء والآفات، راقيًا إلى أقصى حدود الإرتقاء، يشعر بالمتعة الروحية الخالصة وهو فى هذه المرحلة من الفناء.. فإذا النفس ممحية الأسرار، وإذا الدوافع والرغبات فى منأى بعيدة عن كل ما يعكّر صفاء الخواطر ونقاء النفوس.

وحين وصل الجنيد إلى هذه المرحلة من المشاهدة الدائمة التى تحتل كل كيانه قال: «الآن عدمت قواى لعناء سرى» فلم يستطع أن يجد للوجود ذوقاً، فلا يخلو من تمكين الشهود، ولم يستطيع - أيضاً - أن يجد النعيم، ولا التعذيب من جنس التعذيب.. حتى صح له أن يقول: «.. طارت المذاقات عنى وتفانت اللغات من وضعى، فلا صفة تبدى ولا داعية تجدى» وحينما بلغ الأمر تمامه واكتملت التجربة لديه، ووصل إلى المرحلة الأخيرة من الفناء عن الذات ونهاية الشهود قال: «كان الأمر فى إبدائه كما لم يزل فى إبتدائه»[1].

وهو الفناء فى التوحيد.. التحقيق من الذات الواحدة، ومرد هذا الأمر الذى وصل إليه الجنيد يرجع إلى حقيقة التصوف وجوهره الذى يقتضى فناء الصفات البشرية «فناء موقوتاً» ويتأتى هذا عن بقاء الصفات الإلهية، وهى من صفات الله. ولأجل ذلك قال الجنيد: «التصوف نعت أقيم العبد فيه. قيل: نعت للعبد؟ أم نعت للحق؟ فقال:نعت للحق حقيقة،ونعت للعبد رسماً»[2].

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٥ى.

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب ص٤٥ وانظر كذلك: السلمى: الطبقات ص١٥٨.

ويعلق الهجويرى على قول الجنيد فيقول: «أما مظهره فيقتضى من الإنسان دوام المجاهدة، ودوام المجاهدة من الصفات الإنسانية على الإطلاق. إذ أن الصفات الإنسانية غير ثابتة، فهى ليست إلا رسماً لا دوام له، إذ أن الفاعل هو الله، ولهذا فهى فى الحقيقة من عمل الله»(١).

وربما كان هذا هو المعنى الذى قصده الجنيد بقوله: «التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به» وهو أيضاً معنى قوله: «أن يكون العبد قائماً فى الأشياء بالله لا بنفسه»(٢). عندئذ ـ وعلى حد قول الجنيد ـ سيكون فى هذه الحالة مع الله بلا علاقة(٣) لأن علاقته بالأشياء تكاد تصبح شبه مفقودة؛ ولا يجد لنفسه علاقة سوى أن تكون علاقته مع الله وكفى. وهذا عين الفناء فى التوحيد، كما سيأتى تفصيله عند الجنيد والغزالى.

وحسبه هذه العلاقة التى تجعله قائماً فى الأشياء بالله متصرفاً فيها بقدرته، وقضائه وقواه ـ وذلك هو المقصود بالعبد الربَّانى الذى ورد فى الحديث القدسى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل قال من عادى لى ولياً فقد بارزنى بالحرب، وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب مما افترضته عليه ولازال يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته، كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى عليها ولئن سألنى عبدى أعطيته ولئن استعاذنى لأعيذنه»(٤).

---

(١) الهجويرى: كشف المحجوب ص٤٥.

(٢) السهروردى: عوارف المعارف ص٧٥ وانظر كذلك: القشيرى: الرسالة القشيرية ص٢٨١.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٢٨٠ وكذلك السهروردى: عوارف المعارف ص٥٤.

(١) الحديث رواه أبو هريرة: السنن الكبرى ـ باب الخروج من المظالم والتقرب إلى الله تعالى بالصدقة ونوافل الخير ورجاء الإجابة.. للإمام أبى بكر بن الحسين بن على البيهقى ت٤٥٨هـ ـ المجلد الثالث ط دار الفكر بيروت، ص٣٤٦ وورد الحديث في صحيح البخارى هكذا: «عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما افترضته عليه وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بهاو ورجله التى يمشى بها. وإن سألنى لأعطينه ولئن استعاذنى لأعيذنه، وما ترددت عن شىء=

ومن كان هذا حاله فهو جدير بكل استحقاق لدرجات القرب، «لأنه أفرد القلب لله تعالى وهو أمر مطلوب بكل حال»[1] فانتفت عنه العيوب والمثالب كالرياء والعجب والطمع ثم أثبتت عليه المزايا والفضائل كالإخلاص، والمنة، والتوكل، لأنه أسقط الخلق من عينه، ودار جماع هَمّه على مراقبة الله فى نفسه، لأنه «مدار الكل» والى ذلك أشار سهل بن عبدالله، رضى الله عنه بقوله: «لا يبلغ العبد حقيقة من هذا الأمر، حتى تسقط نفسه من عينه، فلا يرى فى الدارين إلا هو وربه أو يسقط الخلق من عينه، فلا يبالى بأى حال يرونه»[1] فيصبح من العباد الذين «صحبوا الدنيا بأبدانهم، وفارقوها بعقود إيمانهم»[2]. وهم الذين قال فيهم الجنيد فى «دواء التفريط»: «.. أشرف بهم على التغيير إلى ما هم إليه صايرون، وفيه مقيمون، وإليه راجعون، فهربوا من مطالبة نفوسهم الأمارة بالسوء، والداعية إلى المهالك، والمعينة للهوى، والمغموسة فى البلاء، والمهتمة بإضافة الأسواء - إلى قبول داعى التنزيل المحكم الذى لا يحتمل التأويل. إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لله وللرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحيِيكُم﴾. فقرع أسماع فهومهم حلاوة الدعوة بتصفح التمييز»[3].

ولما استجاب هؤلاء المخلصون إلى داعى التنزيل كان لزامًا عليهم أن يلجئوا إلى حظيرة الإيمان، وإلى رحاب الله. «فأسرعوا إلى حذف العلائق الشاغلة عن معانقة الخدم، وتجرعوا مرارة المكابدة وصدقوا الله فى معاملته، وأحسنوا الأدب فيما توجهوا

=أنا فاعله ترددى عن قبض عبدى المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته (صحيح البخارى - باب التواضع - الجزء الثانى - طبعه دار الشعب سنة ١٣٧٨هـ ص ١٣١).

(١) الشيخ زروق: قواعد التصوف ص ١٠٩.

(٢) أبو القاسم الجنيد: دواء التفريط: مخطوط رقم ٣٧٣ تصوف؛ ٦ ورقات بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٦.

(٣) أبو القاسم الجنيد: دواء التفريط.. وورد جزء من هذه المخطوطة فى «حلية الأولياء» جـ ١٠ ص٢٦٣ قال أبو نعيم الأصفهانى: «حدثنا أبو بكر محمد بن يعقوب قال سمعت ابا القاسم الجنيد ابن محمد يقول: ان لله عباداً صحبوا الدنيا بأبدانهم.. إلى أن يذكر الآية «ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ما تدّعون»: وبالمقارنة بين المخطوط ونص الحلية ظهر بعض الاختلافات فى الألفاظ؛ والآية الواردة فى المخطوط من سورة الأنفال: (٢٤)..

إليه، وهانت عليهم المصائب، وعرفوا قدر ما يطلبـون، واغتنموا سلامة الأوقات وسلامة الجوارح، وأمـاتوا شهـوات النفوس، وسجنوا همـومهم عن التـقلب إلى مذكـور سوى وليِّهم، وحرسوا قلوبهم عن التطلع فى مرآة الغفلة»[1].

ثم يصف الجنيد هـؤلاء المخلصين وصفـاً هو بمثابة المزية الفضـلى لمنهجه المعـتدل فيقـول: «وأقاموا عليـها رقيباً مـن علم من لا يخفى عليه مثـال ذرة من بر ولا بحر ومن أحاط بكل شيء علماً، وأحاط بن خبراً، فانقادت تلك النفوس بعد اعتياصها، واستبقت متنافسة «لأبناء جنسها»[2] نفوسٌ ساسها[3] وليُّها، وحفظها باريها وكلأها كافيها.

ثم يوصى الجنيد مريديه وأتـباعه وأخوانه فيقـول: «فتوسم[4] يا أخى إن كنـت بصيراً ما ترد عليهم فى وقت مناجـاتهم، وماذا يلقونه من نوازل حاجاتهم». ويلخص لنا آداب الطريق وصـفات المقـربين فى صورة أدبيـة رائعـة تأخذ بمجـامع القلوب وتشحـذ الهمم على مواصلة المسيرة ومتابعـة السالكين.. وهذه الصورة أجمل ما فى التصوف من خلاصة التجارب الروحية وأروع ما فيه من ملازمة الطريق إلى الله.

يقول: ترى أرواحـاً تترد فى أجـسادها[5]، أذابتـهـا[6] الخشـية، وذللتها الخـدمة وتسربلها الحـياء، وجمعها القـرب، وأسكتها الوقار، وأنطقهـا التذكار[7]، وحـالفـهـا السهر، وأنطقها الحذر، أنـيسها الخلوة، وحديُّها[8] الفكر، وشعارها الذكـر. شُغلها بالله متـصل وعن غـيره منفـصل. لا تتلقى قادمـاً، ولا تشيع ظاعناً. غـذاؤها الجوع والظـمأ، وراحتها فى التـوكل، وكنزها الثقة[9]، ومعولها الإعتـماد، ودائبها[10] الصبر، وقـرينها

(١) وهجموا بالنفوس على معانقة الأعمال ـ ساقطة من المخطوطة.

(٢) لأبناء جنسها ـ ساقطة أيضا.

(٣) وردت فى المخطوطة ماسها وليها.

(٤) فى الحلية: (فتوهم)

(٥) فى الحلية (فى أجساد).

(٦) فى الحلية: (أذبلتها).

(٧) فى الحلية: ساقطة.

(٨) فى الحلية: (وحديثها الفكرة).

(٩) فى الحلية: كنزها الثقة بالله.

(١٠) فى الحلية: (ودواؤها الصبر).

الرضا.. نفوس قدمت لشأن[1] الحق، وقضيت[2] لنفيس الخدم، وكفيت مونة ثقيل المحن.. ﴿لاَ يَحْزُنُهُم الفَزَعُ الأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُم المَلاَئكَةُ هَذَا يَومُكُم الَّذى كُنتَم تَوعَدُونَ، نَحنُ أَوْلِيَاؤُكُم فِى الحَيَاة الدُّنْيَا وَفِى الآخرة وَلَكُم فِيهَا مَا تَشتَهِى أَنفُسكُم وَلَكُم فِيهَا مَا تَدعُونَ[3] نُزُلاً من غَفُورٍ رَّحِيم﴾[4].

٢ - حقيقة التصوف عند الجنيد:

وإذا كان التصوف بهذا المعنى الجليل، وهذا الهدف الأسمى، فلا يكون من جنس الأشكال والمظاهر ولا هو من شارات الأسماء والعناوين، ولكنه جوهر وحقيقة يحتمل المعانى التى تدعم كيان المسلم - ظاهراً وباطناً - إذا هو راعاها وحافظ عليها. بل هو جُملة الصفات التى يتصف بها الأنبياء والمرسلين. وفى ذلك قال الجنيد: «التصوف مبنى على ثمانى خصال: «السخاء والرضا، والصبر، والإشارة، والقربة، ولبس الصوف، والسياحة، والفقر». وكل خصلة من هذه الخصال ترتبط بصفة من صفات الأنبياء، فالسخاء لإبراهيم، والرضا لإسماعيل، والصبر لأيوب، والإشارة لزكريا، والغربة ليحيى، ولبس الصوف فلموسى، والسياحة لعيسى، والفقر لمحمد صلى الله عليه وعليهم وسلم أجمعين[1].

---

(١) فى الحلية: (نفوس قدمت لتأدية الحقوق).

(٢) فى الحلية: (ورقيت لنفيس العلم المخزون).

(٣) يعنى فى الدارين ما تدعون هكذا وردت فى المخطوطة.

(٤) سورة فصلت: الآية ٣١، ٣٢.

(٤) أبو القاسم الجنيد: دواء التفريط ص١، ٢ ولنشير إلى أن هذا الجزء الذى نقلناه عن المخطوطة، وقارنا بينه وبين نص الحلية ساقط من مجموعة رسائل الجنيد: للدكتور على حسن عبدالقادر، (انظر دواء التفريط تحقيق د. على حسن عبدالقادر - رسائل الجنيد، ط برعى وجداوى - القاهرة ١٩٨٨م، ص٧٢). وتجدر الإشارة كذلك إلى نقصان تحقيق هذه الرسائل تحقيقًا يكشف لنا عن دقّتها؛ إذ يسقط منها - بعد المقارنة بينها وبين المخطوطات التى جمعناها عن الجنيد - أهم رسائله المتصلة بموضوعنا، مما جعلنا لا نعوّل كثيرا على تحقيق تلك الرسائل بمقدار تعويلنا على المخطوطات نفسها.

(٥) الهجويرى: كشف المحجوب ص٤٩، وكذلك طبقات الشعرانى جـ١، ص٧٣ وكذلك انظر د. حسن الشرقاوى: أصول التصوف الإسلامى، مطابع جريدة السفير، الإسكندرية ١٩٨٦، ص٣٠٤.

ولا يخرج الصوفى فى تصوفه عن حقيقة التصوف الحق، أو عن حقيقة التوحيد، والخارجون عن مفهوم التصوف الحق أو مفهوم التوحيد - فى رأى الجنيد - كاذبون وليسوا بمتصوفين.

روى صاحب «الحلية» أن الجنيد سئل عن التصوف فقال: اسم جامع لعشرة معانى: الأول: التقلل من كل شىء من الدنيا عن التكاثر فيها.

الثانى: اعتماد القلب على الله عز وجل من السكون إلى الأسباب.

الثالث: الرغبة فى الطاعات من التطوع فى وجود العوافى.

الرابع: الصبر عن فقد الدنيا؛ عن الخروج إلى المسألة والشكوى.

الخامس: التمييز فى الأخذ عند وجود الشىء.

السادس: الشغل بالله عز وجل عن سائر الأشغال.

السابع: الذكر الخفى عن جميع الأذكار.

الثامن: تحقيق الإخلاص فى دخول الوسوسة.

التاسع: اليقين فى دخول الشك.

العاشر: السكون إلى الله عز وجل من الإضطراب والوحشة.

ثم قال: «فإذا استجمع «الصوفى» هذه الخصال استحق بها الاسم وإلا فهو كاذب»[(١)].

ذلك ميزان محكم يسير عليه التصوف عند الجنيد.. وكل هذه الخصال - كما ترى - تؤدى إلى فهم حقيقة التصوف وفهم التوحيد الذى يربط الإنسان بخالقه ولا يشغله عن الله شاغل. ومن جملة الخصال السابقة يتضح لنا أن التصوف عند الجنيد هو صورة

(١) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء، الجزء الأول ص٢٢، وانظر كذلك: د. سعيد مراد: التصوف رياضة روحية خالصة، ص٢٣، ٢٤.

راقية تُعلى من شأن النفس إذا قهر الإنسان نفسه وألزمها الطاعة ومع ذلك لا يسكن إليها وإن دامت طاعتها. فهذه صورة نفسانية تذهب وراء القشور والظلال لتعالج آفات النفوس. ولن يكون للجنيد هذا المقدار من معرفة خوافى السلوك إلا إذا كان من المدققين فى آيات القرآن؛ ومن المنشغلين بالله عن سائر الأشغال؛ ولن تكون له هذه الحكمة القرآنية ولن يكون له ذلك الإنشغال إلا إذا جاهد النفس ونظر إلى خصائصها نظرة اعتبار وتأمل واتعاظ.

والنفسانيون يردون آفات النفس فى هذا الزمان إلى علل العصر وأمراض الحياة.. ولرب مريض ضاقت به أوهام الأعضاء وأدوية النفوس فهام فى بيداء لاتحدُّها الحدود من عوالم النفس وبواطن الضمير. ولكن الصوفية يرون مرض النفس إنما هو فى البعد عن حظيرة الإيمان، وهو رأى خاص بهم نتيجة تجربة وممارسة واختبار.

قال الجنيد: لا تسكن إلى نفسك وإن دامت طاعتها، فإن لها خدائع وإن سكنت إليها كنت مخدوعاً. وقيل من رضى عن نفسه سخط الناس عليه»[1].

ويبدو أثر المحاسبى واضحاً على الجنيد فى هذه النقطة «محاسبة النفس حتى فى أصدق صور الطاعات». وثمة أمر آخر هو أن التصوف عند الجنيد يقتضى التسليم ويتطلب مواجهة الإرادة الداخلية التى تستتبع مراقبة النفس وتطويعها ناحية الطاعة والتسليم.

والقلوب الضعيفة هى التى تستسلم لقيادة النفوس وسيطرة الأهواء، ومراد النفوس ـ فى الأغلب الأعم ـ هو من الآفات والشرور. على العبد الصادق فى الصلاح أن يقاومه ويجالد نفسه فى المقاومة والجلاد. ولذلك قال الجنيد: «أساس الكفر قيامك على مراد نفسك، لأن النفس الدنيئة لا تتصل بحقيقة الإسلام، وتجتهد أن تبعد عنها ومن التفت أنكر، ومن أنكر أشرك»[2]؛ لماذا..؟!.. لأن الإيمان الصادق، قاهر لإرادة

(١) الراغب الأصفهانى: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ـ دار الجيل ـ بيروت لبنان ـ ط الثانية ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، تهذيب واختصار إبراهيم زيدان ص٦.

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٤٠.

التصرف وموجب لتمام الإذعان، والنفس الجموحة إنما تقود صاحبها إلى الكفر والضلال بعد أن تسلمه إلى آفة الاختيار والتدبير.

والصوفية - ومنهم الجنيد - يدعون إلى الأعمال الخالصة التى يكون فيها الأمر موكولاً إلى الله. ولا يعمل العبد عملاً من الأعمال إلا ويكون الله قائماً عليه، مراقباً له فى الحركة والسكون ولا تحسب الأعمال صالحة خالصة لوجه الله إلا إذا وظفها الإنسان بمشروعية تتفق وهذا الإخلاص الصالح، ولا تكون هذه المشروعية موافقة للصلاح والإصلاح إلا حين يكون العمل ساقطاً عن العبد موظفاً لله، أو بعبارة أخرى - حين يكون الإختيار - فى المقام الأول موكولاً إلى الله - ومن ثم - فلا تدبير تحاوله عقول البشر!

وليس معنى إسقاط التدبير هنا هو أنه نقيصةٌ إنسانية يحاسب عليها الإنسان لإهماله لها، ولكن معناه أنّ هاهنا ثقة أعلى من ثقة التدبير البشرى.. فالعبد الصالح يسقط عن نفسه الاختيار لفقده الثقة بقدراته المحدودة ولكنه يسترسل الثقة بقدرات الألوهية المطلقة، فتنوب الثانية مكان الأولى وهو ضامن أنه موفَّق إلى صالح الأعمال فى الدارين.

فإذا استطاع الرجل الصالح أن يسقط عن نفسه آفات الإختيار والتدبير، ولم تكن أعماله زيادة له فى طيبات الحياة أو عائدة عليه بالخير أو بالشر. يمكن أن يزداد بهذا الإسقاط توظيفاً لجوارحه وأعضائه، وتفويضاً من قلبه وخوافيه فى خدمة الله. وحينئذ يكون قيام الله به وقيومته له. وفى هذا ذكر النفرى فى «المواقف» تحت موقف «أسمع عهد ولايتك» حاكياً عن الله قال: «.. بقدر ما توظف لنفسك من العمل لى يسقط عنك من العمل لك، وبقدر ما يسقط عنك من العمل لك يكون قيامى بك وقوميتى لك»[1].

والصوفية - بحق - موفقون فى هذه النقطة كل التوفيق. فإذا خرجنا بهذا التوجيه

(١) محمد بن عبدالجبار بن الحسين النفرى: المواقف والمخاطبات - تحقيق وتصحيح واهتمام أرثر يوحنا أربرى، مكتبة الكليات الأزهرية - د.ت ص٦١.

الصوفى إلى الحياة اليومية.. تجدنا فى زمن تتكالب فيه النفوس على رعاية الشهوات، واغتنام الفرص التى تقود - فى كثير من الأحيان - إلى التهلكة ولا يسلم منها إلا رجل حصيف.

والتدبير هو الآفة التى تنخر فى جهاد المناضلين فى هذه الحياة، ولو احسنوا التصرف لأسقطوا أرادة التدبير مع بقاء الجهاد. ومن ثم يكون عملهم مقصوداً لوجه الله لا لوجه الشهوات.

والمتدبرون يعولون فى تدبيرهم على تقديس العقول، وإنما التدبير الحق قائم على تسليم العقل لإسقاط التدبير مع الله. لأن «صرف نعمة العقل إلى تدبير الدنيا التى لا قدر بها عند الله كفر بنعمة العقل»[1].

والمدار كله على مجاهدة النفس ومصارعة الأهواء حتى تتحقق صفة التحرر من متابعة النفس فى هواها. فإذا كان، وتحرر العبد من هوى النفس ثبتت خطاه على الطريق وهو لا يزال على حال المجاهدة والمجالدة حتى يضرب بالأهواء عرض الحوائط أجمعين. «فلا يوجد عمل من أعمال القربات إلى الله تعالى أكبر من مقاومة الهوى، ذلك لأنه من السهل على الإنسان أن يظفر بكل ما عليه من أن يقاوم هواه. وقد سئل الجنيد: «ما هو الوصل؟ فقال: ترك الهوى»[2].

على أن الظافرين بترك الأهواء موكؤون برباط الوصول، وهى على حد تعبير الجنيد: «مفاوز مهلكة، ومناهل متلفة، ولا تسلك إلا بدليل، ولا تقطع إلا بدوام ورحيل»[3].

ويروح فيصف مفازة واحدة من مفاوز الوصول بعد أن يحذر سائله بأن يجعل الله عليه واقية باقية، فإن الخطر فى سلوكها عظيم. يقول: «.. فإن من أوائلها أن يوغل بك

(١) ابن عطاء الله السكندرى: التنوير فى اسقاط التدبير، ط مكتبة صبيح ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م ص٤٥.

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب، ص٢٥١.

(٣) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ٢٥٩.

فى فيح برزخ لا أمد له إيغالاً، ويدخل بك بالهجوم فيه إدخالاً وترسل فى جويهته إرسالاً. ثم تتخلى منك لك، ويتخلى منك له، فمن أنت حينئذ وماذا يراد بك، وماذا يراد منك؟ وأنت حينئذ فى محل أمنهُ روعٌ، وأنسهُ وحشه، وضياؤه ظلمة، ورفاهيته شدة، وشهادته غيبة، وحياته ميتة، لادرك فيه لطالب، ولا مهمة فيه لسارب، ولا نجاة فيه لهارب، وأوائل ملاقاته اصطلام، وفواتح بدائعه احتكام، وعواطف مره اخترام»[1].

فهذه أوصاف المفاذة الأولى من الوصول يعبر فيها الجنيد عن الفناء حين يتخلى العبد عن إرادته وهواه، ويسلم نفسه إلى الله وهو لا يزال على رتبة أولى من مراتب الوصول.

انظر إلى قوله: تتخلى منك لك، ويتخلى منك له. ثم يقول: «فإن غمرتك غوامره انتسفتك بوادره، وذهب بك فى الإرتماس، واغرقتك بكثيف الإنطماس، فذهبت سفالاً فى الانغماس إلى غير درك نهاية ولا مستقر لغاية، فمن المستنقذ لك مما هنالك، ومن المستخرج لك من تلك المهالك؟ وأنت فى فرط الإياس من كل فرج مشوه بك فى إغراق لجة اللجج؟ فأحذر ثم أحذر، فكم من متعرض اختطف، ومتكلف انتسف، وأتلف بالعزة نفسه، وأوقع بالسرعة حتفه».

وهنا ينبه الجنيد على الحذر الشديد فى الترقى إلى معارج الوصول.. لأن الحذر مطلوب فى هذا الجانب من الطريق، فهو يمنع السالكين من البوح والافصاح لما يشاهدونه من فواتح ربانية.. قد لا تحتملها طاقاتهم فينطقون بألفاظ ليست غنيمة قبول.

ولايريد إلا أن يأخذ السالك من أوصاف هذا العلم إلى ما يعرفه من الأحوال لا سيما وأن يطلب العلم من هؤلاء الذين عرفوا نعته وقربوا منه، ويحذره أن لا يتعرض لمصادمات أهل الكمال من الأبطال فى هذا الطريق.

ثم يقول: « واعلم يا أخى أن الذى وصفته لك من هذه المفاوز، وعرضت ببعض نعته إشارة إلى علم لم أصفه، وكشف العلم بها يبعد، والكائن بها يفقد»[2].

---

(١) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٢) أبونعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٢٦٠.

وهذا دليل على الستر والكتمان وعدم إفشاء السر. وقد تأثر الغزالى بهذه الروح التى تحافظ على التقييد دون الإطلاق فيسلم بها المعتدلون فى عالم التصوف الرشيد. والجنيد ـ دائماً ـ ما ينسب العلوم التى يتحدث بها إلى الله، وقد كان له باع طويل فى الفقه ويقال أنه أخذ الفقه عن أبى ثور.

ونقل ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) عن ابن خلكان: «كان ابن سريج يصحبه وتلامذته، وربما استفاد منه أشياء فى الفقه لم تخطر له ببـاله، ويقال إنه سأله مرة عن مسألة، فأجابه فيها بجوابات كثيرة، فقال: يا أبا القاسم، لم أكن أعرف فيها سوى ثلاثة أجوبة مما ذكرت فأعدها علىّ؛ فأعادها بجوابات أخرى كثيرة. فقال: والله، ما سمعت هذا قبل اليوم، فأعده، فأعاده بجوابات أخرى غير ذلك فقال له: لم أسمع بمثل هذا فأمله على حتى أكتبه.

فقال الجنيد: لئن كنت أجريه فأنا أمليه، أى: إن الله هو الذى يجرى ذلك على قلبى وينطق به لسانى، وليس هذا مستفاد من كتب ولا من تعلم، وإنما هذا من فضل الله عز وجل يلهمنيه ويجريه على لسانى.

فقال: فمن أين استفدت هذا العلم؟ قال: من جلوس بين يدى الله أربعين سنة»[1].

وهذه علوم المكاشفة التى تحدث فيها الغزالى بإطناب.

تعليق:

ننتهى من هذا إلى أن مسيرة التصوف الحق لابد أن تقود صاحبها إلى مثل هذه العلوم الإلهامية، وأن التصوف عند الجنيد هو لب الإنتهاء إلى الفناء، وأن الفناء هو لب التجربة الصوفية، ومحور الحالة الذوقية.

---

(١) عماد الدين أبى الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشى الدمشقى: البداية والنهاية ط دار الغد العربى د.ت، المجلد السادس، الطبعة الأولى ص١٤٦، ١٤٧.

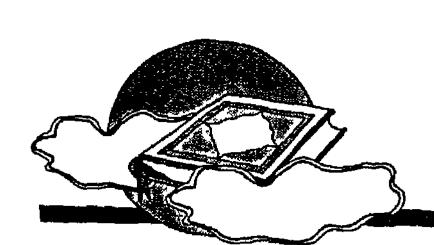
والذى يقف على أقوال الجنيد فى التصوف يدرك من خلالها معنى الفناء.. لأن معنى الفناء عنده أدق معانى التصوف على الإطلاق.

والمتصوف الصادق فى علاقته الروحية لابد أن يصل إلى حال الفناء، لأن الفناء عند الجنيد هو التصوف السُّنى مزية هذا الطريق، وهو جوهر التجربة الروحية وهو أخص خصائص التصوف الإسلامى بإطلاق.

ولكن المذهب الذى يؤسسه صاحبه على الفناء، معرض للخروج عن التصوف المعتدل والدخول فى مذاهب الحلول والإتحاد.

فهل كان الجنيد من أصحاب الشطح أم من أصحاب الاعتدال؟

وهذا هو موضوع الفصل الثانى.



الفصل الثانى

موقف الجنيد

من الشطحيات



الفصل الثانى

«موقف الجنيد من الشطحيات»

تمهيد:

نكاد نجزم بأن تجربة الجنيد تجربة روحية معتدلة تقدم فى مسيرتها الصوفية أسس الكتاب الكريم والسنة النبوية، وتحتفظ برقابة العلم الذى ينبذ الشطح ويرفض أخطاء الفناء.

فإذا كنا وجدنا فى الفصل السابق أن ثمة علاقة وطيدة بين التصوف والفناء عند الجنيد، فلا شك أننا واجدون - أيضاً - لهذا المذهب موقفاً يعبر به صاحبه عن مزية الاعتدال. ذلك هو موقفه من الشطح. فى هذا الموقف نجد الجنيد يفضل الصحو على السكر، والحضور على الغيبة، ولايذهب فى الفناء مذاهب كثير من الصوفية الذين غلطوا بقولهم «بالفناء عن البشرية» وخرجوا بالفناء عن حدوده الصحيحة حتى صح أن تضاف أقوالهم إلى مصادر غير إسلامية فيما يتصل بفكرة الفناء.

وفى هذا الفصل نعرض موقف الجنيد من الشطح، معتمدين على تحليل النصوص التى أوردها الطوسى فى «اللمع» والتى يستفاد منها أن للجنيد موقفاً كاملاً وصريحاً فى الشطح لايخالف طبيعة منهجه فى التصوف.

ويتضمن هذا الموقف العديد من العناصر التى تظهره بصورة واضحة:

(١) الروح المنهجية وموقف الجنيد من الشطح.

(٢) تذبذب الجنيد فى تفسيره لشطحات البسطامى.

(٣) رفض الجنيد للحلاج.

(٤) العلم فى منهج الجنيد.

(٥) موقف الجنيد من شطحات الشبلي.

(٦) مراقبة الأنفاس.

(٧) في السكر والإفاقة.

(١) الروح المنهجية وموقف الجنيد من الشطح:

أشرنا - فيما سبق - أن موقفاً من الشطح تبناه الجنيد، وصاغ موقفه هذا صياغة معتدلة، فسَّر بها شطحيات أبي يزيد البسطامي والشبلي وغيرهما مما أورده الطوسي تحت فصل هام في «اللمع» عنونه بعنوان: «كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم»[1].

وما يعنينا في هذا الصدد هو أن نذكر موقف الجنيد من هذه الشطحيات، ولئن كان الجنيد يقدم للبسطامي وغيره من الشاطحين بعض التأويلات فإنما يفعل ذلك من جانب الإتزان والإعتدال الذي يعبر بهما عن روح منهجه، ولا يفعله من باب إلتماس العذر فقط.

ولقد سبق القول غير مرة إلى أن أعداء الصوفية لم تتوافر لهم أسباب المكيدة للتصوف كما توافرت لهم من هذا الباب.. باب الشطح والعبارات الجانحة المستغربة[2].

فإذا أرادوا أن يثبتوا الوقيعة بينهم وينالوا من أحد أقطاب التصوف قالوا إنه رجل مشطاح لا يفهم من قوله شيئاً ولا يعتد برأيه في أمور الدين وأمور الصلاح.. ولو عقلوا لعرفوا أن كلمات الشطح إنما هي تعبير عن الجانب الباطني في التصوف، وهي تعبير عن الحقيقة، ولا تصدر إلا من مريد نال حظًا من معاناة التجربة وقَوَّتْ عنده درجة الوجد، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار الحقائق، فإذا اللسان لا يتسع لترجمة

---

(١) السراج الطوسي: اللمع من ص٤٥٣ إلى ص٥١٥.

(٢) انظر د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص٧٣.

المعانى بألفاظ مفهومة، فيترجمها بعبارات مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها، إلا من كان من أهلها، ومتبحراً فى علمها[1].

ومن أجل ذلك، شرع الجنيد فى تفسير هذه الكلمات الشاطحة، باعتباره من أهلها المتبحرين فى علمها، يعلمها كما يعلم مقاصد الرجال القائلين بها، لكنه يمتاز عنهم برويَّة النظر والتمكين والرسوخ فى حال الفناء، وليس له من جنس هذه الكلمات ضرب من الشطحات.

غير أن الشطح دليل نقص وليس دليل نهاية وكمال: يدل على ذلك قول الطوسى: «.. وأقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح، لأنهم متمكنون فى معانيهم، وإنما وقع فى الشطح من كان فى بداية، وكان مراداً بالوصول إلى الكمال والغاية، فتكون بدايته نهاية الإرادات، وهى فى معناها: بداية الغايات والكمال والنهايات»[2].

وقد كان الجنيد من أصحاب الكمال، ولم تكن تفسيراته لكلمات الشطح إلا دليلاً على الكمال المعمول به فى حال الفناء. ومنهجه الصائب الذى يدل على «مزية الاعتدال» كان أيضاً ـ دليلاً على الكمال. وجميع نصائحه لإخوانه ومريديه تدور على تفضيل الإفاقة على السكر، والصحو على الغيبة، لأن الإفاقة فى نظره ونظر جميع المعتدلين تجعل الإنسان قادراً على التعبير والإدراك، عارفاً لما يجرى من حوله.. والدين الإسلامى يتطلب الصحو والإفاقة، وتعاليمه توجب الفطنة وتشجب الغفلة[3].

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٤٥٤.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٥٨.

(٣) يشرح الجنيد فى كتابه إلى أبى يعقوب يوسف بن الحسين الرازى (ت٣٠٤هـ) موضوعات السكر والإفاقة والفرق بينها فى فصول طوال. وسنعرض لها فى أعقاب هذا الفصل. وهذه الموضوعات ساقطة من رسائل الجنيد للدكتور على حسن عبدالقادر (انظر رسائل الجنيد: تحقيق د. على حسن عبدالقادر ص٢٦، ٢٨) ففى هذا الجزء بدأ بقول الجنيد: «كشف الحق لك عن حقيقة أنبائيه، وتولاك بعظيم صفته وآلائه..» ص٢٦ وانتهى بقول الجنيد أيضًا: «يا أخى رضى الله عنك كن على علم بأهل دهرك، ومعرفة بأهل وقتك وعصرك، وابدأ فى ذلك أولاً بنفسك، وكن عاطفًا بعد إحكامك فيه بحالك..) ص٢٨. ثم ينهى العبارة هكذا (بحالك...) ص٢٨. وإذا رجعنا إلى المخطوط نجد بقية الفصول محذوفة من=

فـإذا كان العـبد مـتصـفاً بـالصحـو فهـو قادر على أن يـتبـين حيـرة السكران فى سكره،والغافل فى غفلته ويربأ بنفسه وبدينه أن يكون من السكارى والغافلين.

يقول الجنيـد فى كتابه إلى عمـر بن عثمان المكى (٢٩١هـ): «أعلـم أيهـا المنسوب إلى العلم بوقوع الصحو لك تتبين حيرة السكرة، وبكون الإفاقة تقف على وقت الغمرة، وبصحة الذكر ينكشف لك وبال الغفلة، وبالسلامة والعافية يتميز لك وقت العلة»[1].

=«الرسائل» للدكـتور على حسن عـبدالقادر ومـوجودة من لوحة ٤٥ش حـتى لوحة ٥١ى من المخطوط وفى هذا وحـده كفـاية الدلالة على نقص التـحقـيق لهـذه الرسائل وقلّة العنايـة بها من جـانب الدكتـور المحقّق.!! ففى نفس الصفـحة من المخطوط: لوحة ٤٥ ش يتحدث الجنيد عن الأسـباب الموجبة للسكر. ثم يذكر فصلاً كاملاً عن الإفاقة ويتحدث عن أحكامها وأقسامها.
ثم يعقد فصلاً آخر عن الأسباب الموجبة للسكر، ويذكر الطوائف المختلفة التى وصفت بالسكر. ثم يتكلم فى فـصل آخر عن أوصـاف أهل السكرة من المحفـوظين ممن غلبت عليـهم رؤية الحق.. وتنتهى الرسـالة لوحة ٥١ش، ويختـتمهـا بأقوال وأبيات للجـنيد والمكاتبات المتـبادلة بينه وبين أبى العـباس بن عطاء (ت ٣١١هـ).
والملاحظ على ذلك أن هناك انقطاعـاً فى السياق الـذى انتهت به هذه الرسالة (أبى يـعقوب ابن الحـسين الرازى) وبدأت به الفصول المتعلقة بالسكر والإفاقة، بالرغم من وجود الرسالتين فى نفس الصفحة لوحة ٤٥ى. يقول فى لوحـة ٤٥ ش «.. وابدأ فى ذلك أولاً بنفسك وكن عـاطفاً بعـد إحكامك فيـه حالك. ثم تنتهى اللوحة ٤٥ى. ويبدأ فى اللوحة ٤٥ ش بقوله «موجبة ومعانى مختلفة والله عز وجل يؤيد بنصره من يشاء، وذلك فى ديوان العلم موجـود وفى موضوع الشرع مذكـور والله أعلم «لوحة ٤٥ى» وقادنا الشك فى البداية إلـى أن هذه الفصول ليست للجنيد وسنذكـر فى أعقـاب هذا الفصل مبـررات الشك، ولكن رجحنا أنها من الممكن أن تكون هذه الفصول كتاباً للجنيد فى «السكر والإفاقة» لكنه مبتور ومدخول فى رسالته إلى أبى يعقوب بن الحسين الرازى.
ولا نفتـرض صحة عـدم نسبة هذه الفـصول إلى الجنيد، لأنهـا تتفق وروح منهجـه وأسلوبه فى العرض، وطريقـته فى اسـتخـدام الجمل، وتركـيبـات العبـارة، فـأسلوبه غامض إلى أبعـد الحدود وهكذا جـاءت «الفصول فى الإفاقة والسكر» ولنا وقفة فى نهاية هذا الفصل بصددها. (انظر أبو القاسم الجنيد: كتابه إلى أبى يعقوب يوسف الرازى ـ ضـمن مخطوط رسائل فى التوحـيد ١٣٤ توحيد ٤٧ ورقة مـخطوط بمعهد المخطوطات العربيـة لوحة ٤٣ ش إلى لوحة ٥١ش. وانظر كـذلك: رسائل الجنيد: تحقـيق د. على حسن عبدالقادر ص٢٦، ٢٨).

(١) أبو القاسم الجنيد:كتاب إلى عـمرو بن عثمان المكى ضمن مخطوط رسائل فى التـوحيد ـ ١٣٤ توحيد ـ بمعهد المخطوات العربية لوحة ٣٦ش.

ويوضح مضمون هذه النصائح ويضع لها مبرراتها فيقول: «فاعلم أن ذلك كله مُشغِل، فى حين كونه عن حقيقة معرفته ضار لأهله بما لبَّسهم منه عن وجود حيرته إلا بحمله، علمُ مزاجه اللبس والظلمة ليثبت الله تعالى بذلك عليهم الحجة، فخلِّ عن نفسك أيها المعَنَّى بها، والحريص على تعجيل استنقاذها وبال السكرة والغمرة، والغفلة والحيرة باستعمال ما أصفه لك، والإسراع إلى ما أحثُّك عليه، والمبادرة إلى ما أشير به إليك، فإن صحة الصدق وجودة القصد يؤديانك إلى المحل الذى هو باب المدخل فيما تحبه والمخرج مما تكرهه، ولن يحجبك عن بلوغ ما تريد ـ والقوة بالله ـ إلا بتقصيرك عن المجاهدة فى واجب حق السعى عليك»(١).

بهذه الروح المنهجية كان الجنيد من أصحاب الكمال الراسخين فى العلم، الثابتين فى أصول الطريق. ولعل هذا ما حدا بالطوسى إلى أن يقول: «ومن المحال أن أجد للجنيد ـ رحمه الله ـ تفسيراً لكلامه (ويقصد كلام أبو يزيد البسطامى) فأدع ذلك وأتكلم من عندى له جواباً غيره»(٢).

والطوسى يقدر تقدير العلماء كلام الجنيد فى هذا الموقف، ولا يريد أن يقدم نفسه على مقام الجنيد؛ ومن ثم؛ فقد نقل عنه موقفه من شطحيات أبى يزيد، وهو موقف يضع إلتماس العذر ـ كما سبقت الإشارة ـ مُقدَّماً على المكيدة والإهمال. لأن البسطامى فى رأيه ورأى المتزنين كان مختلفاً فى أوقاته، متقلباً فى أحواله الجارية عليه، مما أدىَّ بالناقلين عنه إلى التفرقة والتباين «فكل يحكى عنه ما ضبط من قوله».

والملاحظ فى تفسيرات الجنيد ـ كما سيأتى ـ لما حكى عن أبى يزيد أنه يعظم بعضاً من كلام البسطامى هذا من ناحية ـ ومن ناحية أخرى يحكم عليه حكماً أشبه ما يكون بحكم الأستاذ على تلميذ نجيب، لكنه أخفق فى إمتحان ما، لا لبلادته وتخلُّفه،

---

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب إلى عمرو بن عثمان المكى ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد بمعهد المخطوطات العربية ١٣٤ توحيد ٤٧، لوحة ٣٧ش، وانظر كذلك رسائل الجنيد: تحقيق د. على حسن عبدالقادر ص١١.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص٤٥٩.

ولكن لطوارئ الغفلة وعوارض السهيان.. يقول: «وكان من كلام أبى يزيد رحمه الله، لقوته وغوره وانتهاء معانيه، مغترف من بحر قد انفرد به وجعل ذلك البحر له وحده» وهذا من ناحية التعظيم والتقدير والتوقير.

أما الناحية الثانية ـ ناحية الحكم ـ يقول فيها الجنيد: «رأيت حكايات أبى يزيد رحمه الله، على ما نعته ينبئ عنه: أنه قد غرق فيما وجد منها، وذهب عن حقيقة الحق، إذا لم يرد عليها، وهى معان غرّقته على تارات من الغرق، كل واحد منها غير صاحبتها»[1].

ثم يصف حال أبا يزيد وصف المتمكن المتحقق الذى يحكم الحكم وهو متربع على قمة الطريق الروحى فيقول: «.. حاله قوى محكم، قد بلغ منه الغاية، وقد وصف أشياء من علم التوحيد صحيحة، إلا أنها «بدايات»[2].

ونظراً لتداخل هذين الموقفين فى شخص أبى يزيد، لم يكن من القليل الهين أن تترك كلماته بلا تفسير يوضح مرامى المقصود، حتى لا يتهم أبو يزيد بما لم يكن حقيقاً به من قبيل أناس عرضة للغفلة وسوء الفهم.

ثم يقول: «أنى رأيت الغاية القصوى من حاله، حالاً قلّ من يفهمها عنه أو يعبر عنها عند استماعها، لأنه لا يحتمله إلا من عرف معناه وأدرك مستقاه، ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فذلك كله مردود». فالجنيد يرى أن التفسير لازم من لوازم الفهم لكلمات البسطامى وأوجب لأن يكون البسطامى فى مقدمة الصالحين.

وعليه، راح يشرح ما ارتآه حقيقاً من أقواله فقال فى قوله: «زينى بوحدانيتك، وألبسنى أنانيتك، وارفعنى إلى أحديتك.. إلخ» قال الجنيد: «هذا كلام من لم يلبسه حقائق وجد التفريد فى كمال حق التوحيد، فيكون مستغنياً بما ألبسه عن كون ما سأله» ثم قال: «وسؤاله لذلك يدل على أنه مقارب لما هناك، وليس المقارب للمكان بكائن فيه على الإمكان والإستمكان»[3].

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٤٥٩.   (٢) السراج الطوسى: اللمع ص٤٦٠.

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص٤٦١. وراجع د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص٣٣.

والمعنى، أن أبا يزيد لم يتمكن من بلوغ حقائق التوحيد فى كمالها، ورُقِّيها، وعلو منزلتها عند من ينظرون إليهـا نظرة التجريد والتفريد، فالواجدون المقـربون لحقائق كمال الوحدانية ينفـردون بكمال التفريد فى التوحـيد، أما أبو يزيد فإنه مـقارب بحاله للمكان الجليل وهومكان التوحيد. ولكن هل المقارب للمكان كـالمنفرد ببقائه فيه؟.. لا.. إذ ليس المقارب للمكان بكائن فـيه على الإمكان. إنما يكون المقـارب لهذا حقًا حـين يدرك كونه متمكناً فى المكان، مستكناً فيه وهو حال لم يبلغه أبو يزيد بعد، مبلغ التلبس والتحقيق.

ومن هنا تأتى أسباب الإعذار لكلمات البسطامى وعليها بعد إلتماس العذر تأويل من هنا، وتبديل من هناك. أو إن شئنا إستعارة ـ لغة الأدباء ـ قلنا إن الجنيد فى تفـسيراته يثقف مـن هنا ويلقف من هناك محـاولاً ـ جهد الطاقـة ـ أن يبرر مـا لم يقبل التـبرير إلا بتعسف شديد(١).

ونحن نعلم أن من شـروط التفسـير أن يأتى واضحـاً لا إشكال فيه ولا غـموض، وبخاصة إذا كـان الأمر متعلّقاً بكلـمات ظاهرها يوحى بالشناعة والنفور، وباطنهـا يفيد معنى الإستـقامة والصلاح. لكن الجنـيد ذهب فى التفسيـر مذاهب لا تخلو من التعـقيد والإشكال أيضاً فخرج عن منهجه المعتدل. وهذا ظاهر بغير خفاء فى تفسيره.

وقـد يقال: إن الذى ذهب إليـه الجنيـد لا يفهم إلا لـلمحـيطين بالمعـانى الذوقيـة وإشارات الرمز والإيحاء.

ونجـيب ـ بأن هذا حقـاً.. ولكن أين السند الـشرعى الذى ارتكز علـيه الجنيـد فى وضع ما يقبل التبرير وهو الذى عـرف عنه المحافظة الأصيلة على منهج الكتاب والسنة، والجمع بين الشريعة والحقيقة؟!

إن الجنيد فى تفـسيراته لشطحات الـبسطامى يذهب مذاهب الغمـوض والإلتواء والمداراة. فهى على نفاستها لا توحى بقناعة أمام الذوق والعقل على السواء أو بالأحرى أمام مسيرة الاعتدال المنهجية. ومما لاحظه الطوسى وهو من الذين يرفعون عن البسطامى

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٤٦١. وراجع د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص٣٣.

كل لائمة وينزهونه عن كل معابة ونقيصة ـ أنه قال: «.. والذى فسر الجنيد ـ رحمه الله ـ مُشْكِلُ إلاَّ عند أهله».

ومن هم أهله؟ إن لم يكونوا من أصحاب العلوم الخفية الذين يتبحرون فى الخفايا والأسرار، وينظرون فى بواطن الروايات نظرة تكشف السر من وراء المضمون. وهم الذين يستدلون من النظر فى الرواية المكتوبة فى وصف عظمة الله تعالى وكبريائه على مالم يدون فى الكتب مما انفرد، وخصّ به قلوب أوليائه وخاصته وخالصته[1].

هؤلاء هم أهل العلوم الخفية لا يُشكل عندهم معنى، ولا تستر عنهم قضية من قضايا الأسرار، ولو كانت من قبيل الشطح المعروف بالجنوح والشطط!! ولكننا لم نعد نرى أهل هذه العلوم يفرقون بين الشطح والاعتدال فى الطريق الصوفى بل كل كلام يصدر عن أحدهم ـ يحليونه إلى الخفاء والإستتار. والسؤال الآن: هل الجنيد كان من هؤلاء.. حوّله التعاطف مع أبى يزيد عن منهجه المعتدل الذى كان سمة غالبة عليه.. بل على عصره؟!! يقول نيوكلسون: «ويمكن القول إجمالاً بأن صوفية هذا العصر قد اتخذوا القرآن والسنة ميزاناً لجميع ما يخوضون فيه من بحوث نظرية، وما يحسُّونه من حالات وجدانية. وكانت نتيجة ذلك أنهم عنوا بوجه خاص بناحية الزهد والعبادة والناحية الأخلاقية فى التصوف»[2].

ويقصد نيوكلسون بصوفية هذا العصر هو عصر الجنيد (القرن الثالث الهجرى) الذى جمع أقطاب التصوف المعتدل ولم يشذ عنهم سوى البسطامى فى شطحاته.. وهنا لا يكون الشطح دليلاً على ميزان الكتاب والسنة بقدر ما هو دليل على شدة الوجد وفرط الإنزعاج فى حال الفناء.

ولهذا الأمر؛ بالغ الجنيد فى تأويل شطحات البسطامى.

والحقيقة أن أول ما يلاحظه الباحث عندما ينظر فى تفسيرات الجنيد، يدرك من

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٤٦٩.

(٢) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، الصفحات ٢٦، ٧٥، ٧٦.

الوهلة الأولى ـ موقف التعاطف وإلتماس العذر والمداراة.. ويدرك التأويل الذى لا يقبله العقل ولا يأخذ به منطق التأويل.

ولكن الجنيد ـ أيضاً ـ معذور.. وعذره الكبير أنه ينظر إلى البسطامى نظرة من جذبته جذوة الفناء واستهلك بما رآه فى شهود الجلال، ومن ثم ـ فكل ما يصدر عنه من كلمات هو من باب الرفق بالمجذوبين، ولا يعد بحال من باب المؤاخذة التى يحاسب عليها العاقل حين يتكلم بلفظ مخلوط.

وفى هذه الرواية شاهد على ذلك[1].. روى السهلجى بسنده: «قيل لأبى القاسم الجنيد ابن محمد: إن أبا يزيد يسرف فى الكلام. فقال: وما بلغكم من إسرافه فى كلامه؟ قالوا: سمعناه يقول: سبحانى! سبحانى! أنا ربى الأعلى، فقال الجنيد: إن الرجل مستهلك فى شهود الإجلال، فنطق بما استهلكه لذهوله عن الحق عن رؤيته إيّاه، فلم يشهد إلا الحق تعالى؟ فنعته فنطق به ولم يكن من علم ما سواه ولا من التعبير عنه ضناً من الحق به، ألم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه فقال ليلى. فنطق بنفسه ولم يكن من شهود إيّاه فيه، وبلغنا أنه قيل له: أنت من أنت؟ قال: أنا من ليلى، ومن ليلى أنا»[2].

ومن هذه القصة نستطيع أن نعرف أن حال الفناء عند أبى يزيد هو حال فَقَدَ فيه الإدراك بغيبة لم يستطع أن يدرك معها ما يجعله قادراً على إستدراك الشواهد. وهو شأن يتطلب العطف والرفق وإلتماس الأعذار. وهو «موقف الجنيد» من شطحات البسطامى. على أن رجال الصوفية من القرن الثالث الهجرى شعروا بضرورة الوقوف موقف الحيطة والحذر: «فقد فضل الجنيد، وتبعه فى ذلك جمهور الصوفية فى عصره، أن يسير فى «طريق الصحو» وإن كان أبو يزيد وأتباعه الملقبون بالطيفوريين قد ظهروا بين الناس فى أقوالهم وأفعالهم بمظهر من سكروا بحب الله فلم يفيقوا من سكرهم»[1].

---

(١) السهلجى: النور من كلمات أبى طيفور ص٨٩.

(٢) السهلجى: النور من كلمات أبى طيفور ص٨٩.

(٣) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٢٦ ترجمة د. عفيفى.

وعلى هذا الأساس أستمر الجنيد يفسر أقوال أبى يزيد: «أشرفتُ على ميدان الليسية فما زلت أطير فيه عشر سنين، حتى صرت من ليس فى ليس بليس، ثم أشرفت على التضييع، وهو ميدان التوحيد، فلم أزل أطير بليس فى التضييع، حتى ضعت فى الضياع ضياعاً، وضعت فضعت عن التضييع بليس فى ليس فى ضياعة التضييع، ثم أشرفتُ على التوحيد فى غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق».

قال الجنيد: «هذا كله وما جانسه داخل فى علم الشواهد على الغيبة عن استدراك الشواهد، وفيها معان من الفناء بتغيب الفناء عن الفناء»[1].

وقد سبقت الإشارة - فى تناولنا أبى يزيد والإتحاد - إلى أن السهلجى فسر قول البسطامى «سبحانى»! بأنه أعظم من أن يفهمه مُفْهِمٌ أو يعلمه عالم الا بعد فنائه عن نفسه بكليته حتى يبقى الحق بالحق مع الحق. وقال: هى إشارة منه به إليه.. وقال: «وتلك إشارة إلى تنزيه الرجال بعد إدراك الكمال ونهاية الجمال وغاية الجلال والقرار على حال ليس ورائها حال»[2].

ولكن هنا فى موقف الجنيد، تكون الغيبة الحاصلة من جذوة الفناء، مانعة للرجل عن استدراك شواهد الخلق ومناظر الوجود. فهل هذه نهاية الفناء أم هى درجة الراسخين؟!

الحق أن الجنيد يضع هذه الدرجة خطوة أولى، وليس من علامات النهاية كما ظن واهماً السهلجى، وهذه الخطوة التى وصفها الجنيد لحال الفناء عند البسطامى لا تتيسر لأحد أن يخطوها وهو على هذه الحال إلا إذا تمكن وارتسخت قدماه فى عالم الشواهد الروحية.

يدل على ذلك قوله حين يمضى فيشرح قول أبى يزيد: «أشرفت على ميدان الليسية، حتى صرت من ليس فى ليس بليس» فيقول فى ذلك إنه أول النزول فى حقيقة الفناء، والذهاب عن كل ما يرى ولا يرى، وفى أول وقوع الفناء إنطماس آثارها».

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٦٨.

(٢) السهلجى: النور من كلمات أبى طيفور ص١٨٦ .

وحين تنطمس آثار هـذه الحقيقـة لا يعتد الرجل بـشىء فهو مذهـول بفتنة الفناء، غائر عن المدارك والمحـسوسات والشواهد، لا يكون مـعه شىء غير كونه فـانياً بالمرة عن العالم الخارجى وعن نفسه وعن فناءه.

وقال ـ أيضـاً ـ فى قول البسطامـى: «ليس بليس» هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه عن ذهابه، فمعنى ليس بليس: أى ليس شىء يحس ولا يوجد، فقد طمس على الرسوم، وقطعت الأسمـاء، وغابت المحـاضر وبلغت الأشـياء عن المشاهدة، فلـيس شىء يوجد، ولا يحس بشىء يفـقـد، ولا اسم لشىء يعـهد، ذهـب ذلك كُلُّـه بكل الذهاب عنه، وهو الذى يسميـه قوم «الفناء» ثم غاب الفناء فى الفناء، فـضاع فى فنائه، فهو التـضبيع الذى كان فى ليس به، وبه فى ليس، وذلك حقيقة فقد كل شىء، وفقد النفس بعد ذلك، وفقد الفقـد فى الفقد، والإرتماس فى الإنطمـاس، والذهاب عن الذهاب، وهذا شىء ليس له أمد ولاوقت يعهد»[1].

وهو مقـام فناء الفناء.. أعلى مـا يصل إليه السلوك البـشرى قـاطبة، بل تفنى فـيه البشرية ولا تدرك الحقـائق بخصائص الإدراك جملة وتفصيـلاً ـ وقد سبق القول إلى أن «فناء البشرية» غلط لا يحتاج إلى تأويل.

٢ - تذبذب الجنيد فى موقفه من شطح البسطامى:

يتبـين من ذلك أن الفناء بهذا المعنى خارج عن الحـدود المشروعة، وداخل فيـما لا حَدّ له ولا تشريع: خارج عن فضائل الإيـمان، وداخل فى علوم الخفايا والأسرار. خارج عن نهج الإستقامة الصالحة والموازين المعتدلة، وداخل فى التجاوزات، التى لا أساس لها من عقيدة ولا حقيقة ولا طريقة، ولا يمكن أن تكون إلا فى مجاذيب الخوانق وصعاليك الزوايا والحانات، ولن يوجد فى الإسـلام دعوة بهذا الافراط المشين. فخصـائص البشرية لا تفنى إلاَّ الرجل فَقَـد عقله وتاه فى وادى الضلالات، وليس هذا من قـضايا الدين ولا من وسطيـة الإيمان المعـتدل فى شىء. وإنمـا هذا كله وما جـانسه ضـد الإسلام السـمح

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٦٩.

المتوازن؛ وضد اعتدال الدين. وقد نبه الطوسى على هذا الغلط «الفناء عن الأوصاف»[1] ولم يقبل الجنيد نفسه هذا «الفناء» فى منهجه المعتدل الذى لم يخطئ قط تقرير حقيقة الفناء الدالة على خصائص التصوف الإسلامى، بل صحح هذه الأغلاط ـ لأن المنهج المعتدل ينبذ كل إفراط مشين، ويقهر بسطوته الساطعة ظلامة الفكر وخرافة الظلام.

ورفض الغزالى هذا النوع من الفناء الذى يقدم الصورة الخاطئة والجانب السلبى على الصورة الصحيحة وجوانب الإيجاب وهى كثيرة ـ وعده غلطاً من أغلاط النصارى فى المسيح، إذ رأوا إشراق نور الله قد تلالأ فيه فغلطوا فيه[2] بل رأى الغزالى إن الفناء بصورته الخاطئة الذى من شأنه أن يؤدى إلى الحلول والإتحاد هو من جنس الغرور الذى لحق بفرق المتصوفة ـ فانتقده بحدة بالغة توحى بعظمة المنهج المعتدل عند كلا الإمامين[3] وقد حذر الغزالى من ذلك فى مواضع كثيرة من مؤلفاته كما سيأتى.

ونحن فى هذا المقام مطمئنون غاية الإطمئنان؛ إلى أن الجنيد أخذ المعنى العام وصاغة فى صورة تأويلية ـ إن جاز هذا التعبير ـ ولف حوله طالبًا السلامة لأبى يزيد. وهو باب من التفسير والاجتهاد يصدق عليه الخطأ كما يصدق عليه الصواب.

يقول الجنيد فى ذكر أبى يزيد لعشرة سنين: «هو وقته، ولا معنى له، لأن الأوقات فى هذا الحال غائبة، وإذا مضى الوقت وغاب بمعناه عمن غيب عنه، فعشرة سنين ومائة وأكثر من ذلك كله، فهو فى معنى واحد»[4] لأنه خارج عن مقاييس الوقت، وعن حدود الزمان.

وقال أيضاً فى معنى قول البسطامى: «أشرفتُ على التوحيد فى غيبوبة الخلق عن

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٥٥٢.

(٢) الغزالى: الاحياء جـ٣ص ٤٠٤.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ٢ ص٢٥٠ وأيضا أيها الولد: تحقيق على محيى الدين على القرة داغى، دار الاعتصام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص١١٧، ١١٨.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص٤٦٩.

العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق» أنه معناه «عند إشرافي على التوحيد تحقق عندي غيبوبة الخلق كلهم عن الله تعالى، وإنفراد الله عز وجل، بكبريائه عن خليقته». ثم يعلق الجنيد على ذلك بقوله: «هذه الألفاظ التي قال أبو يزيد، رحمه الله: معروفة في إدخال المراد فيما أريد منها»(١).

ذلك ما أراد الجنيد تفسيره، وظن أن أبا يزيد يدور حول معانيه أو يمضي على مقاصده وغاياته، قال الطوسي: «فهذا ما بلغني عن الجنيد رحمه الله في تفسير هذه الكلمات لأبي يزيد»(٢).

وإذا نظرنا إلى مقولة الجنيد السابقة وهي أن «الألفاظ معروفة في إدخال المراد فيما أريد منها» سنجد أن فهم معاني كلمات البسطامي موقوفة عليه وحده، لأنها لا تفهم إلا ويكون أبو يزيد هو الشارح لها وحده فهو الوحيد الذي أدخلها المراد الذي أريد منها.. فلو كان الجنيد قد عرف حقاً هذا المراد - كما يذكر الطوسي لأستطاع أن يحجب عن أبي يزيد مغبة الإتهام، ولكن البسطامي عُرف في تاريخ الفكر الصوفي بالشطحات؛ فلم يستطع أحد ولو كان من أهل العلوم الخفية ودرجات الأسرار أن يرفع عنه أقواله في الشطح أو يحجب أخطاؤه في الفناء.

وبعد هذا التفسير كله ومبرراته المختلفة ودوافعه التي جعلت الجنيد يأخذ كلمات البسطامي الشاطحة بالتأويل نجد الجنيد في مقولة له تعد خاتمة المطاف لكل رأي خارج عن الحدود غير ملتزم بالشريعة يقول: «إن أبا يزيد، رحمه الله: مع عظم حاله وعلو إشاراته: لم يخرج من حال البداية، ولم أسمع منه كَلِمة تدل على الكمال والنهاية».

وهذا يؤكد علو الجانب الشرعي وإيثار الصحو والإفاقة، ويدل على الرسوخ والتمكين عند الجنيد. ومن جملة ذلك، لم يقبل الجنيد أي شطط من أي نوع.. ولكنه التمس العذر للبسطامي لأنه لم يبلغ الكمال والنهاية ولم يكن من أهل الرسوخ والتمكين.

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٦٩.

(٢) المصدر السابق: نفس الصفحة.

والطوسى يُفسِّر ذلك بالغيرة التى تقع بين أهل الحق من العلماء الواصلين. يقول السراج الطوسى تعليقاً على مقولة الجنيد السابقة: «إن هؤلاء المخصوصين بهذا العلم: فكأنه قد أخذ عليهم أن كل واحد منهم يرى أن حاله أعلى الأحوال، وذلك غيرة من الحق عليهم، حتى لا يسكن بعضهم إلى بعض». ثم يقول: «ألا ترى أن أبا يزيد، رحمه الله: تكلم بأشياء عجز عن فهم ذلك فهماء زمانه وأهل عصره، ثم قال الجنيد رحمه الله: إنه لم يخرج من حد البداية، ولم أسمع له لفظاً يدل على أنه وصل إلى النهاية»(١).

وهذا تفسير لا نقبله من الطوسى، فقد غاب عنه ما يتصل بالجنيد من إتجاهات راسخة ثابتة تستند على فضيلة العلم ومزية الاعتدال.

وفسر الفرق بين العلم الراسخ والعلم الذى لا رسوخ فيه بالغيرة بين أهل الحق أو فسر نفس هذا الفرق بالكبرياء والحسد اللذين يقعان بين أهل المرتبة الواحدة، وهو يريد أن يرجع رأى الجنيد فى البسطامى إلى المنافسة والمسابقة فى السلوك إلى الحق(٢). واستدل على ذلك (الغيرة) بقول الشبلى: لو كان أبو يزيد رحمه الله عندنا لأسلم على يد بعض صبياننا، وقال فى قول الشبلى: «يعنى لأستفاد من المريدين الذين هم فى وقتنا»(٣) ونحن لا نوافق الطوسى لما ذهب إليه.

فليس هذا من باب الغيرة ولكنه من باب علو المنزلة عن أحد الطرفين، وعلو المنزلة لا تدل على شيء أكثر مما تدل على التمكين والرسوخ فى حال الفناء، وأنت تجد فرقاً عظيماً بين تصريح أبى يزيد وتلميح الجنيد.

سئل أبو يزيد هل رأيت ربك فقال: «لو حجبت عنه لحظة لمت».

وسئل الجنيد: هل عاينت أو شاهدت. فقال: «لو عاينت لتزندقت، ولو شاهدت لتحيرت. ولكن حيرة فى تيه، وتيه فى حيرة»(٤).

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٤٧٩.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص٣٩.

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص٤٨٠.

(٤) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفاس الصوفية، مخطوط ٩٥ تصوف بمعهد المخطوطات العربية لوحة ١٠ى.

يدلنا ذلك على أن الجنيد كان متمكناً، وما كان له بوح. وكان يعظّم الأمر والنهى، وأخذ الطريق من الأصل.. فلا جرم كـان مقبولاً عند جميع الفرق. ولما سئل رحمة الله: أين وطنك؟ قال: «تحت العرش» يعنى غاية همتى ومنتهى نظرى، واستقرار روحى؛ هو الذى قال الله لموسى: أنت غريب وأنا وطنك».

وهو يختلف عن أبى يزيد الـذى قال: «ذهبت فضربت الخيمة محاذاة العرش». فقالت المشايخ فى ذلك: « هذا الكلام كفر فى الشريعة وبعد فى الحقيقة، إذ معناه لا يتحقق بإثبات النفس، بل تتحقق الحقيقة بنفى الوجود، ولا تثبت الحقيقة بالإثنينية فإن إثبات الإثنينية شرك،و نفى الإثنينية توحيد. ومنه قول الحصرى رحمة الله: إن رأيت العرش كنت كافراً»[1].

البسطامى ينفى - إذن - الإثنينية ويرى فى ذلك عقيدة التوحيد، ولا يثبت الإثنينية لأن إثباتها شرك، بعكس الجنيد الذى يقر الإثنينية ويفرق تفرقة واضحة بين الكثير والواحد، ويشهد تعدد الموجودات. لذلك كان مقبولاً من جميع الفرق والمذاهب بغير استثناء «.. والصورة الجميلة فى الصوفية - فى الأغلب الأعم - هى صورة الجنيد: لقد كان الكتبة (اللغويون والأدباء) يحضرون مجلسة لألفاظه. والفقهاء لتقريره. والفلاسفة لدقة نظره ومعانيه. والمتكلمون لتحقيقه. والصوفية لإشاراته وحقائقه»[2].

ولا يريد الطوسى أن يعترف بالجنوح الذى وقع للبسطامى فى حال الفناء، وأطلق على الذين نالوا منه بأنهم يريدون الوقيعة والمكيدة بين العلماء.

وحدثنا كثيراً أن أبا يزيد كان معذوراً إن لم يكن مكذوباً عليه فيما نقل عنه من كلمات؛ وذهب يفسر جميع ما صدر عن البسطامى من مقالات الشطح تفسيراً لا يخلو من تعسف شديد، يفضى أحياناً إلى تشويه كل المعنى الذى أراده البسطامى، إمعاناً فى

---

(١) عبدالرحمن الجامى: نفحات الأنس، ضمن شطحات الصوفية، للدكتور عبدالرحمن بدوى ص٢١٦، ٢١٧.

(٢) د. عبدالحليم محمود: سلطان العارفين، أبو يزيد البسطامى ص٣٦، ٣٧ وانظر كذلك د. طه حسين الدسوقى: الإمام الجنيد وبعض الشخصية الصوفية، مجلة أصول الدين ص ٢٢٣، ٢٤٢.

الدفاع عن أبى يزيد ضد هجمات ابن سالم (ابن الحسن أحمد ت ٣٥٠هـ/ ٩٦٠م) الذى قاد فى ذلك الحين حملة عنيفة ضد أبى يزيد البسطامى، توكيداً لمذهبه المعروف بالسالمية»[١].

وهو تفسير لا نحب أن نقيده هنا.. لأنه يلوى الحقيقة ولا ينصف أبو يزيد[٢]. وخير للباحث أن يذكر الحقيقة معراة عن آفات الشطط من أن يتعاطف مع هذا وينقاد وراء ذلك.

٣ - رفض الجنيد للحلاج:

وإذا تساءلنا عن السبب الذى دفع الجنيد إلى تأويل شطحيات البسطامى وانصرافه عن شطحيات الحلاج على الرغم من أن الحلاج كان أحد تلامذته؛ وبعض الشطح، بل كله يخالف فضيلة الإعتدال التى كانت سمة غالبة على منهج الجنيد. وقد تأثر بها الغزالى ـ كما سنرى ـ وكانت سمة دالة على منهجه أيضاً، لأنها الفضيلة التى يقبلها أهل الظاهر والباطن على السواء، ويغترف منها أقطاب التصوف السنِّى علومهم ومباحثهم وتوجهاتهم الروحية، بل هى الفضيلة التى تعبر عن روح التدين العميق.

وفى الواقع إن الحلاج لم يكن مقبولاً عند الجنيد، لإنصرافه عن مشايخه بدون إستئذان، وتطاوله ـ فى بعض الأحيان ـ على المشايخ.

«قال أبو محمد الجسرى: رأيت الجنيد ينكر على الحلاج.. وكنت عنده إذ دخل شاب حسن الوجه والمنظر، وعليه قميصان وجلس سويعة ثم قال للجنيد: ما الذى يصد الخلق عن رسوم الطبيعة. فقال الجنيد: أرى فى كلامك فضولاً أى خشبة تفسدها،

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص٣٣ والسراج الطوسى: اللمع ص٤٧٢، ٤٧٣.

(٢) نعتقد من جانبنا أن فضيلة أبو زيد الكبرى هى الشطح، ولولا كلمات الشطح لما عرفت آثار البسطامى ولا ذكر أبو ويزيد فى التصوف الإسلامى ولا خلدت على وجه الزمان آثاره.. ولابد فى كل فن وكل علم وكل صناعة من شواذ يخرجون عن القصد ولا يلتزمون مزية الاعتدال وبذلك عرف أبو يزيد فى التصوف الإسلامى.. فالشىء الوحيد الذى ينصف أبو يزيد، أنه يعد من المتقدمين الأُوَل فى مصاف الشاطحين.

فخرج الشاب باكياً وخرجت على أثره. وقلت: رجل غريب قد أوحشه الشيخ، فدخل المقابر وقعد فى زاوية ووضع رأسه على ركبته.. وقال: فأتيت الشاب وجلست بين يديه ألاطفه وأداريه.. ثم قلت: الفتى من أين. قال: من بيضاء فارس إلا أننى ربيت بالبصرة.

فاعتذرت منه للجنيد فقال: ليس له إلا الشيخوخة وإنما منزلة الرجال تُعطى ولا تتعاطى»[1]. وتعبر هذه القصة عن سلوك الحلاج مع الجنيد أولاً[2]. ثم موقف الجنيد من هذا السلوك ثانياً؛ وفيها ما يجعل الجنيد ممن يبغضون الحلاج لخروجه عن آداب الطريق.

ونود ـ هنا ـ أن نشير إلى افتراض قد افترضه الدكتور عبدالرحمن بدوى من: «أن السر فى قيام الجنيد بتفسير شطحات أبى يزيد هو أنه أنكر على الحلاج شطحياته، فرد عليه الحلاج بأن نبهه إلى شطحيات أبى يزيد وهى تفوق شطحيات الحلاج، فكيف ينكر هذا على الحلاج دون أبى يزيد؟ هنالك اضطر الجنيد إلى تأويل شطحيات أبى يزيد..»[3].

ثم يتابع الدكتور عبدالرحمن بدوى إفتراضه الوجيه بقوله: «لكن لابد أن يكون الحلاج قد كشف للجنيد عما فى هذا التأويل من تعسف شديد ومجافاة لمقصد أبى يزيد. لذا اضطر الجنيد تحت إلحاح هذا الإحراج أن ينتقص من قدر أبى يزيد فيقول: «أن أبا يزيد ـ مع عظم حاله وعلو شأنه ـ لم يخرج من حال البداية ..إلخ». ثم يقول الدكتور بدوى: «لكن ما افترضناه من أن يكون السبب فى انتقاص الجنيد من قدر أبى يزيد هو ما وقع فيه الجنيد من حرج بسبب موقفه من شطحيات أبى يزيد نقول؛ إن هذا الفرض له أيضاً كل وجاهته»[4].

---

(١) لوى ماسينون، ب كراوس: أخبار الحلاج ص٣٨ ـ ٣٩.

(٢) ذكر الهجويرى قصة قريبة الشبه من هذه القصة وهى تتعلق بصحبة الحلاج للجنيد، وخروج الحلاج عن صحبه أساتذته بدون إذن ـ وسوف نذكرها فى غير هذا الموضع، لأنها تشير إلى الصحو والسكر والفرق بينهما ـ (انظر الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٦٦).

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص٣٩.

(٤) د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص٣٩.

ذلك ما أراده الدكتور بدوى ـ ولكن برغم هذه الوجاهة فى الافتراض السابق إلا أنه لايزال موقف الجنيد من الشطحيات عموماً يتعلق بالروح المنهجية لديه. وهذه الروح ظاهرة واضحة فى تصوف الجنيد بصفة عامة.. وهى ترفض كل تطرف يمضى إلى العواقب الضارة بالدين، وبمفهوم التصوف وبمفهوم التوحيد بمعناه الكامل فى الإسلام.

وقد خرج الحلاج كما خرج البسطامى عن القصد والاعتدال.. خرج البسطامى فى حال الفناء إلى حظيرة الإتحاد، وتاه الحلاج فى وادى الحلول.

ماذا يفعل الجنيد مع هذا وذاك؟!

فالمسألة لا تحتمل حرجاً أو محاباة لأحد فى حق الدين أو حق العقيدة أو حق الإيمان.

أقتضى منهجه الذى يحافظ على بساطة الدين ونورانية التصوف أن يقاوم مذهب الحلول والإتحاد والشطحات والدعاوى مقاومة عنيفة، ولما سئل عن رأيه فى الحلول قال: «إن الله لا يحل فى القلوب وإنما يحل الإيمان فى القلوب كما يحل التصديق والمعرفة على شرط سعى السالك وجهده وكسبه ـ فالله كما يقول الجنيد: «بادئ العارفين بما به عرفوه، وأوصاف الإيمان والمعرفة والتصديق أوصاف مصنوعات من جهة صنع الله بهم ـ وليس هو بذاته أو بصفاته يحل فيهم»[1].

إذا كان الإنسان الضعيف لا يقدر أن يعرف الله حق المعرفة، فكيف يجوز التصريح، بأن ذاتاً إلهية عظمى حلت فى ذات بشرية. وإنما يحل ـ كما قال الجنيد ـ الإيمان فى القلوب. ولما سئل سيدنا على رضى الله عنه تعبد من ترى أو لامن ترى فقال: «أعبد من أرى لارؤية عين، ولكن رؤية القلب بمشاهدة الإيمان»[2].

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٥٤٢ وكذلك انظر د. عبدالقادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام، مصادرها ونظرياتها، ومكانتها من الدين والحياة، طبعة دار الفكر العربى سنة ١٩٦٦، ص١٩٣.

(٢) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفاس الصوفية: مخطوط رقم ٩٥ تصوف غير مفهرس بمعهد المخطوطات العربية ص١٠ ى.

والمعنى المقصود من قول الإمام على رضى الله عنه، يدور حول مراقبة العبد للأوامر والنواهى الإلهية فى نفسه كيما تنصقل القلوب بالأنوار فيتجلى فيها نور الله. فكلما جاهد العبد نفسه وأزاح عنها غيوم الشهوات، ورين الذنوب وعلائق الآفات بالقلب فى الصدر، وانقطع دخان شهواتها، وفوران الهوى، جاءت الأنوار مدداً خالصاً للإيمان فى القلب، فصار القلب ذا شعاع وإشراق فى الصدر، فإذا أشرق فى صدره، فذلك عبد نَوَّر الله عز وجل الإيمان فى قلبه، فلما نوره استنار فى صدره، فصدرت الأمور إلى الجوارح من ذلك النور، مع الخوف والخشية والحياء، فعملت الجوارح على الحدود والمقدار الذى أمر مع البهاء والزينة[١].

من هذه القاعدة الإيمانية انطلق الجنيد لمواجهة الدعاوى والشطحات ومقاومة مذاهب الحلول والإتحاد، لأن هذا يخرج عن العقيدة فهو ليس من الدين فى شىء.

٤ - العلم فى منهج الجنيد:

وليس من صفات المؤمن العالم أن يشطح بعيداً عن المقصود، ويغرب ويتقعر فى الدعاوى والغرائب، ولكن لابد أن يكون - على حد تعبير ابن سينا - هيناً ليناً، هشاً بشاً، بساماً، يبجل الصغير من تواضعه، كما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل، مثل ما ينبسط من النبيه. وكيف لا يهش، وهو فرحان بالحق، وبكل شىء فإنه يرى فيه الحق، وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية»[٢].

وفى كتاب الجنيد إلى عمرو بن عثمان المكى يصف العالم العامل المتحقق فيقول: «إذا قال نطق بقوة العلم، وإذا سكت سكت بوقار الحلم، وإذا قصد إلى البيان قرب منال

---

(١) الحكيم الترمذى: كتاب الرياضة وأدب النفس: عنى باخراجه د. أ. ج. اربرى، والدكتور على حسن عبدالقادر، ط مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م، ص٧٠. وانظر كذلك: نهج البلاغة: اختيار أبو الحسن محمد بن الشريف الرضى من كلام أمير المؤمنين على بن أبى طالب: شرح الشيخ محمد عبده: تحقيق محمد أحمد عاشور - محمد إبراهيم البنا - مطابع دار الشعب د. ت ص٢١٩/ ٢٢٢.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: تحقيق الدكتور سليمان دنيا - القسم الرابع ص ٨٤٣ والمقصود: يسوى أى تسوية الخلق فى النظر أى يجعل الخلق سواسية من باب الرضا. انظر شرح الطوسى على الإشارات ص٨٤٤.

الفهم، وإذا كثروا عليه (إخوانه) أحب نفعـهم، وإذا تفرقوا عنه نصحهم، يؤدى إليهم ما حمل من العلم بلسان فصيح وبيان صـحيح، بقلب نصوح وقول صادق، لا يعجل على من جـهل، ولا يكافئ من ذل وأخطأ..»[1] إلى كثير من صفات العلـماء المتحققين التى أوردها الجنيـد فى هذه الرسـالة وتـتضـمن مـعـانى الليـن والهـوادة والرفق بالمتـعلمـين والمريدين. فـهى أرقى صـفـات العلمـاء الذين يحـافظون على العلم وينطقـون به، فـلا يسكرون ولا يهيمـون، وإنما ألسنتهم محفوظة بسياج العلم والتقوى والورع وهم الذين قيل فيهم:

هم ثابتون على إخلاص عهدهم وشاهدون له فى سلك عقدهم

ورافعـــــون له أعـــلام ودِّهم وواقفـــون لديه عند حَـــدِّهم

من نُقْطةِ العلم أو من شِكْلَة الحكم[2]

هم واقفون لديه عند حَدِّهم، لأنهم معتدلون عـاملون متحصنون بقوة العلم وبيان الفهم والتدقيق.

وإذا كان العلم مـانعاً للعلمـاء عن الشطح والشطط والجنوح إنطلاقاً من التـوفيق الخالص بين الشريعة والحقيقـة، فإن الجنيد يذهب إلى تأكيد هذا المعنى بقوة. لأنه هو هو المعنى عينه الذى يقرر حقـيقة المتصوف الجامع بين صفة الظاهر وصـفة الباطن بحيث لا يخرق باطنه حجاب الـشرع، ولا يمنع دستوره الظاهرى اعتباره من علـماء الباطن كلما تحقق من العلم والفهم والإرشاد.

ذلك أن العالم عنـده: «.. يقوم بشرائط علمـه، ويعدل فى قولـه وحكمه، هو من

(١) أبو القاسم الجنيد: كتابه إلى عمرو بن عثمان المكى لوحة ٤١ى مخطوط ضمن رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية، وانظر كذلك د. على حسن عبدالقادر: رسائل الجنيد من ص٨ إلى ٢٣ وانظر: حلية الأولياء جـ١ ص ٢٦١.

(٢) الإمـام شمس الدين الأزهرى الأنصـارى: تخـميس بردة الإمـام البـصيـرى ـ مطبعـة الفـجالة الجـديدة، ١٩٥٨هـ ص١٢.

أقوم الناس بالأحكـام وأعلمهم بالحلال والحـرام، وأبصرهم بشرائـع الإسلام، يقع على آثار المرسلين، ويتـبع سنن الأنبـيـاء[1] والصالحـين، لا يميل إلـى بدعة، ولا يقـصر عن الأخذ بالسنة، بعلم بارع محكم قوى، وحال واضح بيّن مستو، متوسط بجميع المذاهب، متحرى لأقوم الآراء، لا يميل إلى الكلام ولا يخطر به منه إهتمام. «لا يطعن على الأئمة ولا ينعـها، ويحب لهـا من الصلاح مـا يعمـهـا، يرى السمع والطاعـة، ولا ينزع يداً من جماعة.. يرى أن الخـروج على الأئمة من فعل الجهلة الفاسقـين، والغواة المارقين، الذين يريدون الفتن، ويبتغون الفساد فى الأرض، أولئك العداة والفساق والظلمة المراق، الذين سلكوا غير سبيل الهدى، واستصحبوا الغواية والردى، ومالوا بالفتنة إلى الدنيا. وقد رفع الله عز وجل عن ذلك أقدار العلماء»[2].

تلك أوصاف العلماء الراسخـة كما يصورها الجنيد، ويمضى بعد أن يعـدد كثيراً من أوصافهم وخصالهم الجليلة فيقول: «أولئك الذين عَمَّروا بالذكر لله تعالى أعمارهم، وقطعوا بالعمل الفاضل الذكى آجالهم. وبقوا بذلك للخليفة محمود آثارهم، ووضحت للبرية ضياء أنوارهم، فمن اقتبس من سنا نورهم استضاء، ومن قفا على آثارهم أهتدى، ومن اتبع سيرمـاهم عليه سعد، ولم يَشْقَ، أحيـاهم الله تعالى حياة دائمة، ويتـوفاهم وفاة سالمة، وأنسوا بما قدموا به إلى الآخرة، جـعل الله خواتم أمورهم أفضلها، وأحوالهم التى قبضوا عليها أجملها..»[3].

ويقول - أيضا - فـى آخر مخطوط دواء الأرواح[4]. «.. هذه صفـات أهل الموالاة

(١) الانبياء فى الأصل - وفى رسائل الجنيد - تحقيق د. على حسن عبدالقادر (الأولياء) انظر كتاب الجنيد إلى عمرو بن عثمان المكى لوحة ٣٥ى إلى ٤٣ ش، ورسائل الجنيد ص٢٠.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب إلى عمرو بن عثمـان المكى مخطوط ضمن رسائل الجنيد فى التوحيد لوحة ٤١ ى وقد ورد جـزء باختلاف كبـير فى اللفظ فى حلية الأوليـاء من هذا الكتاب وهو جزء بسيط، مـختلف الألفاظ، وإنما واحد المعنى، (الحيلةجـ ١٠ ص ٢٦١).

(٣) أبو القاسم الجنيد: كتاب إلى عمرو بن عثمان المكى ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٤٢ ى.

(٤) أبو القاسم الجنيـد: دواء الأرواح مخطوط رقم ٧٥ على ميكروفـيلم رقم ٤٩٦٥ تصوف بالهيئة المصرية العامة للكتاب، لوحة ١٩.

من أهل المصافاة الدايم نظرهم إلى ما يجرى بهم القول مما ألزم حق العبودية.. فسبقت نفوس العاملين إلى ما لهم بعلمهم، فاحتجوا برؤية ما لهم بعلمهم عما لهم بعلم علمهم، فالإنعام عليهم بكشف علم علمهم، فتكاثفت الحجب فأقاموا تحت التغطية وبعد الخروج من هذه الأماكن تبدو علوم كشف التغطية. ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾(١). وقف على حدود الأشياء تكشف الآثار بها لها، وما ألبسها من نور الصنعة وزهرة الإرادة بنفاذ القدرة على جمعها وتفريقها ومجاريها وتحقيقها..».

* * *

ومن هذا النص يتضح أن هؤلاء العلماء ينقادون إلى علوم المكاشفة بعد إحسان العلم، وبذل المجهود، والأمر كله من الله، يفسره قول الجنيد: من ظن أنه يصل ببذل المجهود فمتعن ومن ظن أنه يصل بغير المجهود فمتمن، ومتعلّم يتعلم الحقيقة يوصله الله إلى الهداية»(٢).

وربما كان الغزالى أوضح فى هذه النقطة، فهو يتحدث عنها كثيراً فى مواضع مختلفة، ولكن المراد من ذلك هو أن علوم المكاشفة لا تجئ إلا بعد إحسان علوم المعاملة، وتنقية السر من الأوشاب والأكدار وسائر الآفات.

والواقع أن للعلم فى منهج الجنيد أهمية كبرى تنصلح به أمور العبودية وينكشف معه الغطاء فأول الطريق أن «تدرك قدرك بالعلم بداية» فإذا عرف العبد معرفة علم العبودية وقدر نفسه هانت عليه العبودية» لذلك قال رحمه الله: «إن الله أراد من العباد علمين: معرفة علم العبودية ومعرفة علم الربوبية، وما سواهما من حظ أنفسهم»(٣).

(١) أبو القاسم بلجنيد: دواد الأرواح ـ مخطوط رقم ٧٥ على ميكروفيلم رقم ٤٩٦٥ تصوف بالهيئة المصرية العامة للكتاب لوحة ٣ى والآية الواردة من سورة (ق): آية ٢٢.

(٢) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٢٦٧.

(٣) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفاس الصوفية: مخطوط رقم ٩٥ تصوف بمعهد المخطوطات العربية لوحة ١٠ش.

وهما أيضاً علوم المعاملة، وعلوم المكاشفة التى أطال كثيراً فى شرحها الغزالى[1].

ولا ينال العبد علم الربوبية إلا إذا جاهد نفسه فأحسن علم العبودية أولاً، ثم بعد ذلك يكون علم الربوبية ـ وهو ما عناه أبو إسحاق إبراهيم بن شيبان بقوله: « علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوحدانية، وصحة العبودية، وما كان غير هذا، فهو المغاليط والزندقة»[2].

فإذن إخلاص العبودية من إخلاص الوحدانية بمعنى أنه عندما يعترف الفرد بواحدنية الله تقهره قدرته تعالى، ويفنى المغلوب فى قدرة غالبه.. وعندما يتحقق من فنائه يعترف بضعفه، ولا يجد له ملجأ إلا عبادة الله تعالى[3] فيجتهد فى أخلاص العبودية ويحاول أن يكتسب رضى الله، فإذا زاد المجهود وزادت الطاعة كان الفناء.

والملاحظ أنه مع شدة توكيد الجنيد على العلم الا أنه يتحرز من العلم الذى لاعمل فيه، ويدعو صديقه أبا يعقوب يوسف الحسين الرازى أن يكون من العلماء العاملين. ويصف هؤلاء الذين ينتحلون العلم بأنهم قليلوا الصدق فى قصدهم للتعلم، لذلك حق للعلم أن يكون «كالعازب المتعزب البعيد المتفرد». وطالما كان العلم بهذه الصفة فلابد أن تظهر دعاوى الجهلاء من الناس وهو الأمر الغالب عليهم ـ ومع كثرة هذه الدعاوى وقلة انتصاب الناس للعلم والعمل فقد عكفت همومهم على الدنيا، وصارت الدنيا جماع همهم ومطلبهم الأوحد. ويحذر الجنيد من هذا البلاء المشئوم فيقول: «.. وإنى أرى العلم مع كثرة منتحليه، وإنتشار طالبيه، بقلة صدقهم فى قصده، وتركهم العمل بواجب حقه، كالعازب المتعزب البعيد المتفرد، وأرى الجهل، والدعاوى على كثير من الناس غالبة، وقلة العلم للمنتحلين للعمل بينة، وأرى هموم أكثر الخليقة

---

(1) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ ١ ص١٩ إلى ص ٢٨.

(2) انظر القشيرى: الرسالة القشيرية ص ٣ بدون تحقيق، وأيضاً: أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ ١٠ ص٣٦١، وأيضاً: السلمى: الطبقات ص ٤٠٤ والرسالة ص ٤٢٥، وأيضاً: طبقات الشعرانى جـ ١ ص٩٧

(3) الهجويرى: كشف المحجوب ص ٢٩٤.

على الدنيا عاكفة، ولما تعجل من حطامها طالبة، ولقليل ما تعجل منها مؤثرة، وقد انعكفت العقول والقلوب بالإنكباب على طلبها، وانصرفت إلى الرغبة فى القليل منها، وأراهم بشر المراد وكثرة الفساد وقلة العمل للمعاد، فى غمرة سكرتها..»[1] وهو بهذا التنبيه يطلب السلامة للعلماء العاملين، وينصحهم أن يخرجوا الناس بالرفق والمودة والشفقة من حبائل الدنيا وآفات الشهوات إلى نور الهداية والإيمان.

وبهذا الموقف الذى أتخذه الجنيد لنفسه من العلم: العلم المضبوط بأحكام الكتاب والسنة. وبهذا الإتزان والإعتدال الجامع بين الشريعة والحقيقة. وبهذه السمة المميزة الدالة على منهجية التصوف عند أبى القاسم: سمة الحفاظ على العلم وإظهار فضيلة الإعتدال؛ أقول: بهذا كله وقف الجنيد أمام دعاوى الشطح، وجابه التطرف حتى صار مقبولاً عند جميع الفرق.

فلئن كان قد ألتمس العذر للبسطامى فلا يعد ذلك من جانبه إهداراً لكرامة المنهج أو طرحاً للعلم فى سبيل المحاباة لأبى يزيد بقدر ما يعد من الأحكام التى تتطلب العطف وإلتماس الأعذار على نهج الأولياء وقانون العارفين.

وإذا كنا وجدنا الجنيد متذبذباً فى موقفه تجاه البسطامى فليس معنى ذلك أنه تخلى عن الروح المنهجية لديه.. ولكنه حافظ عليها ودعى إليها فى كثير من مؤلفاته ومواقفه وتقريراته الروحية.

٥ - موقف الجنيد من شطحات الشبلى:

ومثلما عُرف البسطامى بالشطح، كذلك عُرف «الشبلى»[2] ولكن كلمات الشبلى فى الشطح ليست مما يذكر بجانب شطحات أبى زيد، والحلاج. ومن أقوال

---

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الى أبى يعقوب يوسف بن الحسين الرازى لوحة ٤٤ش.

(٢) الشبلى: هو أبو بكر ويقال اسمه جعفر بن يونس، خراسانى الأصل بغدادى المنشأ والمولد والشبلى ممن صحبوا الجنيد، ومن فى عصره من المشايخ، وصار أوحد وقته حالاً وعلماً. وكان عالماً، فقيهاً على مذهب مالك (ت ٣٣٤هـ) (انظر السلمى: طبقات الصوفية ص ٣٣٨).

الشبلى فى الشطح: «أنا الوقت، وقتى عزيز، وليس فى الوقت غيرى، وأنا محق».. وكان ينشد هذين البيتين[1]:

مكين فى معامله مكين أميـــن الحق آمنه أمـين

تعازز عـزه فاعتز عزاً فقد فات اليقين من اليقين

وكانت له مع الجنيد وقفات طويلة تنم عن العلاقة الروحية الحميمة بين الشيخين من جهة، وتفصح عن فضيلة الاعتدال عند الجنيد من جهة أخرى.

يروى أن الشبلى وقف مرة فى مجلس الجنيد ونادى بأعلى صوته: «يامرادى..!!؛ مشيراً بذلك إلى الله سبحانه وتعالى، فقال له الجنيد: يا أبا بكر؛ إذا كان الله سبحانه وتعالى مرادك، فلماذا تشير اليه باللفظ وهو منزه عن ذلك، وإذا كان مرادك غير الله سبحانه وتعالى، فالله أعلم به، فلماذا تقول باطلاً؟!.. قال الراوى: فطلب الشبلى المغفرة من الله على تلفظه بتلك الكلمات»[2].

هذا بيان على أن الحقيقة بدون دعوى ثمرة من ثمرات الإخلاص، وأصل من أصول التوجه الكامل لله.. علّق الهجويرى على ذلك قائلاً: «لأن من أسّس بنيانه على بيان استغنى فيما بينه وبين ربه عن اللسان - إذ العبارة انما تستعمل فى تعريف ما سوى الله، لأن الله سبحانه وتعالى ليس فى حاجة إلى عبارة تبين أحوالنا. وما سوى الله لا يساوون شيئاً حتى نشغل أنفسنا بهم، وذلك معنى قول الجنيد:« من عرف الله كلّ لسانه» لأنه ليس بعد العيان بيان؛ والبيان هنا حجاب»[3].

يتضح من ذلك أن الجنيد يعول على المضمون الداخلى الذى يدل على نقاء الباطن وصفاء السريرة ومن ثم - فهو لا يُعير إهتماماً بعالم الأشكال والمظاهر الفارغة من جوهر المضمون.

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٨٩.

(٢) الهجويرى:كشف المحجوب ص ٤٢٩.

(٣) الهجويرى: كشف المحجوب ص ٤٢٩.

ومنه ـ أيضاً ـ ما أورده الطوسى من أن الشبلى قال للجنيد رحمه الله: «يا أبا القاسم ما تقول فيمن كان الله حسبه قولاً وحقيقة؟!».

فقال الجنيد: يا أبا بكر، بينك وبين أكابر الناس فى سؤالك هذا عشرة آلاف مقام، أوله محو ما بدأت به»[1].

ونظراً لأن الجنيد كان يقف على قمة الرسوخ والتمكين فى عالم الشواهد الروحية، فقد كان مستشرفًا على حاله، فلم يشأ أن يظهر للشبلى ذلك الموضع الذى يخشى عليه من الدعوى فيما يقول. لأن من كان الله حسبه حقيقة وقولاً، يستغنى به عن السؤال، وعندما سأل الشبلى الجنيد كان السؤال دالاً على أنه مقارب لما هناك[2] وهو نفس المعنى الذى ذكره الهجويرى سابقاً. على أن الذى يعتصم بعصمة الرقابة الشرعية، ويحتفظ بسياج العلم والحكمة والإتزان، يحكم على الأخرين حكماً من أعلى أو بالأخرى حكمًا «فوقياً» إن جاز هذا العبير.

والذى حدّث به الجنيد يشير إلى ذلك.. فحين يقول: «أوقف الشبلى فى مكانه فما بعد، ولو بعد لجاء منه إمام» وهو ما أشار إليه سابقاً فى حكمه على البسطامى من أنه على عظم حاله لم يبلغ درجة النهاية والكمال، ولكنه مازال فى طور البداية.. وبهذا تتضح أحكام الجنيد على الشاطحين بصورة مجلوة. لأنها الأحكام التى تميز أهل الإعتدال عن أهل الضعف والتلوين فى حال الفناء.

٦- مراقبة الأنفاس:

وإذا كان البسطامى قد فلت منه وقته وردّ على من قال له: يبلغنا عنك فى كل

(١) ذكر أبو نعيم الأصفهانى هذه الرواية وقال: «أخبرنى جعفر وحدثنى عنه عثمان قال: كنت أمشى مع الجنيد فلقيه الشبلى فقال له: يا أبا القاسم ما تقول فيمن الحق حسبه نعتاً وعلماً ووجوداً؟ فقال له: يا أبا بكر جلت الألوهية، وتعاظمت الربوبية، بينك وبين أكابر الطبقة ألف طبقة فى أول طبقة منها ذهب الأسم» (انظر حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٢٦٧).

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٨٨.

وقت أشياء ينكرها. فقال: إنما يخرج الكلام منى على حسب وقتى، ويأخذه كل إنسان على حسب ما يعقله ثم ينسبه إلى»[١].

فإنَّا نلاحظ أن الجنيد رحمه الله يُشدِّد على حفظ الأنفاس عند ورود الأوقات، وعلى العبد أن يحفظ الأنفاس عند ورود الأوقات فربما يتلفظ بألفاظ توردة موارد الهلاك، ولكن ذلك من الأمور العسيرة التى لا يقدر على حفظها ورعايتها الا المتمكنون فى عالم الشواهد الروحية. قال الجنيد: «ليس شئ أشد على أولياء الله من حفظ الأوقات عند الأنفاس»[٢]. ويعلل ذلك فيقول: «اذا عاين القدرة وتَنفَّسَ صاحبه يكره ذلك، وإذا عاين العظمة نهى عن النفَّس، واذا عاين الهيبة فتنفس فقد كفر». «والنفس الرحمانى إذا هاج فى السر يموت القلب والصدر والنفس، ولا يمر على شئ الا احترق ذلك الشئ حتى العرش».

ويشرح الجنيد معنى هذا الكلام فيقول فى أنفاس الصوفية: «نَفَس يخرج بالإضطرار يحرق الحجب والذنوب التى بين العبد وبين ربه، فاذا نظر صاحبه بعين القلب إلى ربه يجد ربه رؤوفاً رحيماً، فاذا استحق به فيرى الله أقرب إليه من حبل الوريد، فإذا أيقن به فيرى الله قائده وسائقه، فاذا نظر (إلى) هذا ينقطع إليه ويتعلَّق به، فإذا عاين هذا لم يتوالى غيره ولا ينساه، فاذا وجد هذا يعلم أنه عبدٍ والله رب، فإذا علم هذا قام بشرط الوفاء، فاذا وفى يظهر عنده له مقاماً، فاذا ظهر المقام، اعتذر إلى سيده فيعذر ويعرض عليه التوحيد، فاذا قبل التوحيد يعطى له لواء المعرفة، فاذا عرف وصار موحداً، لا يكون له قرار ولا سكون فى الدنيا والآخرة ثم المزيد عند الله؛ قال تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾[٣].

تكمن فى هذا النص قدرة الجنيد على الغوص فى مدارج الوصول، فقد جمع إلى

---

(١) د. أحمد محمود صبحي: التصوف سلبياته وإيجابيته ص٦٨.

(٢) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفاس الصوفية لوحة ١ ش، مخطوط ٩٥ تصوف بمعهد المخطوطات العربية.

(٣) أبو القاسم الجنيد: السر فى انفاس الصوفية لوحة٢ ى، مخطوط ٩٥ تصوف بمعهد المخطوطات العربية.

جانب الرسوخ والتمكين قدرة أخرى على التميز والتفرقة فى منازل الطريق هى العلم بأن «العبد عبد والله رب».

هذا ما يبيحه الشرع وتقره الحقيقة وعند الله المزيد من العطايا والهبات والنفخات. ويحمل هذا النص أيضًا تدرجاً ملموساً للحقائق السلوكية بمراقبة الأنفاس، أى حفظ السر عند بلوغ الحقيقة عن هتك الطيش والجموح.

ولا يتبادر الى الذهن أن مفهوم مراقبة الأنفاس هنا هو عين «مراقبة الأنفاس» هناك ـ عند أبى يزيد[1] ـ ربما كان صحيحًا ما وجده نيوكلسون من أن أستاذاً للبسطامى يلقب بأبى على السندى كان يعلمه عقيدة الفناء الصوفى فيما يعرف «بمراقبة الأنفاس»[2] وهى طريقة هندية بوذية وليست من صميم الإسلام.

ولم يكن ليتسنى لنيوكلسون أو لغيره من المستشرقين التصريح بذلك لولا أن «البيرونى» قد كشف هذا فى رحلته إلى بلاد الهند.

وانما المقصود بمراقبة الأنفاس عند الجنيد إنها حالة من «المنع والعقال»؛ تمهد السبيل الى الوصول بقدم راسخة وثوابت من الشرع المعلوم، ولا تجوِّز لصاحبها أن يخرج عن مقصود أو يتلفظ بكلمات ضارة بالدين، لأنها فتنة للناس. . هى إذن تدرج طبيعى ملموس ومحمود فى نفس الوقت. تدرج من الشريعة الى الحقيقة. وفى هذا التدرُّج الطبيعى الذى يراعى سلوك الإنسان، يفترق طريق الأكابر من الرجال عن أهل الجنوح والحدة والإنزعاج.

---

(١) نيوكلسون: التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. عفيفى ص٧٥، وانظر كذلك د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٣ ص٢١.

(٢) لنذكر هنا أن كلام الجنيد يدور حول حفظ الأوقات وحفظ الأنفاس بمراقبة الله وليس قطع الأنفاس.. لأن رياضة قطع الأنفاس عند صوفية المسلمين ترجع إلى أصل هندى، وأنهم عرفوها منذ القرن الرابع الهجرى، وليس الثالث الهجرى. ولم يكن لها شواهد من القرآن الكريم أو الحديث الشريف. (انظر د. أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص١٨٨).

وكلا المقامين ينم عن أطوار التصوف وأحوال المتصوفين.

ما هى أطوارهم وأحوالهم التى نقصدها هنا؟!..

هى أطوار النقص وأحوال الوصول. !!

الرجل الذى ينبىء طوره عن شطط وطيش انما هو رجل ناقص لم يتحقق بعد. والرجل الذى يظهر حاله على الثبات واليقظة، ذلك هو المتحقق فعلاً من الوصول. ولا ينبغى أن يُفهم النقص هاهنا بنفس مفهومه اللغوى الصريح؛ ولكن معناه: قلَّة التحكُّم فى قوة الوارد وغلبة الحال!!

أطوار المريد أو الشيخ فى حال النقص تتدرج وتترقى وقد لا يصل فيها إلى التمكين. وهو عرضة ـ من بعد ـ للتغيير والتلوين ووثبات الخيال. لأنه لم يتحصَّن بذرائع العلم، ووسائل الطريق من حضور وصحو وإدراك. وحتى لو وجد عنده شيئاً من ذلك كله فلا يلبث إلا ويتخلى عنه عند أول طفرة روحية تقابله فى عوارض الطريق.

وهذا ما حدث للبسطامى والحلاج والشبلى. أما الجنيد فلم يكن إلا صاحب مقام راسخ فى حال الفناء.. ولعل هذا المقام نفسه هو الذى أهله لأن يتصدَّر الطائفة البغدادية ويلقب «بطاووس العلماء» ويعالج أطوار النقص والإنزعاج التى تطرأ على الأصاغر والمريدين ويربأ عنها الكبراء والواصلون.

روى الطوسى بسنده: «ربما كان يجئ الشبلى، إلى الجنيد، فيسأله مسألة، فلا يجيبه، ويقول: يا أبا بكر، هو ذا أشفق عليك وعلى ثباتك، لأن هذا الإضطراب، والإنزعاج، والحدة، والطيش، والشطح، ليست هى من أحوال المتمكنين، وهى منسوبة إلى أحوال البدايات والإرادات»[1].

فهذا هو منهج الجنيد فى حال الفناء. ولنذكر أنه لم يتخلى عنه قط حتى فى أدق المعارج الروحية: «إعتدال» و «صحو» و «رسوخ وتكمين».

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٤٨٨.

ولنذكر ـ كذلك ـ أن هذه قيمة كبرى تركها الجنيد وأساتذته على التصوف السنى قاطبة كما سنعرض لها فى الفصل القادم. وكذلك سنعود إلى الشطح مرة أخرى فى الفصل الثالث.

تعليق على ما تقدم من دراسات:

اتضح لنا فى هذا الفصل موقف الجنيد من الشطح.. الذى يصدر عن الصوفى فى حال الفناء. وموقف الجنيد من الشطح عموماً هو موقف رفض، إنطلاقاً من مذهبه فى الصحو والحضور وتفضيله لهما، فهو لم يكن من هؤلاء الذين تاهت بهم إرادتهم فسقطوا فى لجة الفناء، وقالوا بالشطح وصبحت أقوالهم صنوفاً من الإدعاءات.

وإنما موقفه موقف متزن يحرص فيه على تقديم العلم والعبادة والعمل على كل شيء، وإذا جاءت الحقائق فلا تجيء إلا مكتومة لا إفصاح فيها..

يبدو أثر المحاسبى على الجنيد واضحاً، فقد كانت طريقة المحاسبى طريقة معتدلة. وكذلك جاءت طريقة الجنيد.

الشطح دليل نقص وليس دليل كمال.

لذلك كان الجنيد من الراسخين الذين لم يقبلوا الشطح فى حال الفناء.

الاعتدال هو أهم ما يميز منهج الجنيد حتى فى حال الفناء، وإن كان هذا يبدو غريباً من الوهلة الأولى، لكن تتلاشى غرابته حينما ندرك أن الصحو والحضور والإعتدال هى الأمور التى تمنع الشطح فى حال الفناء.

لأن الإعتدال يجمع صاحبه بين قطبى الشريعة والحقيقة، ويقف على قمة الرسوخ والتمكين وينبذ الانزعاج والحركة والتلوين.

قد أشرقت صورة التصوف الإسلامى بأئمته المعتدلين، ولازالت تشرق كلما صحب طريقه أهل العلم والورع والتقوى والرشاد.

٧ - فى السكر والإفاقة:

لقد سبقت الإشارة فى مطلع هذا الفصل إلى «فصول الجنيد التى تدور حول السكر والإفاقة» وهى مدخولة على رسالته إلى أبى يعقوب بن الحسين الرازى (ت ٣٠٤هـ). ولسوف نقوم بعرض ما استطعنا قراءته من المخطوط - فهو ممسوخ غير واضح حصلنا عليه بإعجوبة وتحايل - حيث يتضمن بعض الأفكار والموضوعات عن الأسباب الموجبة للسكر وعذر المتساكرين، وتفضيل الإفاقة على السكر.

(١) فى السكر:

ينقسم السكر على ثلاثة أقسام:

(١) سكرة أهل البدايات والأحوال.

(٢) سكرة الوجود للصفات.

(٣) سكرة التوحيد وغشاوة التفريد.

(١) سكرة أهل البدايات والأحوال:

قال فيها: «.. فأما سكرة أهل البدايات من المعانقين للأحوال، فإنه يغشاهم بسرعة الزعج بالتنبيه، وحدة الإرادة بالترغيب والترهيب، فيُلبِسهم الحدة والتشمير، ويغشاهم الجد بشدة الزعج عند غلبة الوارد، فيغطى ما كانوا به من الإرادات الدنِّية، والهموم المتشتِّتة، والأمانى الكاذبة، والأفعال الرديَّة، والأقوال المُسخطة، فتكون أحكام قوة ما غشيهم باغتسالهم على ذلك مما يطول ذكره، ويكثر شرحه عند تفصيل التنقيل عن أوصافهم بغمرة الأحوال وغشاوة الأذكار»[1].

(٢) سكرة الوجود للصفات:

ويذكر فيها: «هو سكرة الوجود مما انكشف وتحقّق بالصفات من بروز رؤية

---

(١) أبو القاسم الجنيد: رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد ٤٧ ورقة مخطوط بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٤٧ى.

الأوصاف مما بدا وانكشف، فسطع بانكشافه على الأسرار فغشيها مواجيدهم، فأنغطى تحتها الأطوار على إختلاف مشاربهم، وتفاوت مذاقاتهم، فيختلف ذلك على مقدار الحال، فتتفرع من ذلك تعريفات مختلفة وذلك سمى عند أهل العلم بالخوف والرجاء والمحبة والرضا على أكثر أذكار الأحوال. فتكون سكرتهم من هذه الأحوال المسميات على مقادير ما أبرزهم إليها، وكاشفهم بها، وشواهد نعوتهم عند أهل العلم بالروايات، مما بدا على ظواهرهم مكتوبة، وذكرهم فى دواوينهم مسطورة ممن لحقهم من البلاء والمرض، وأداهم إلى التلف والخروج بإنسلاخ الأرواح من ضيق البلاء والزهق، فيكون إفاقتهم على ذلك بعد ذلك على مقدار ما وجدوا وصحو ما أدركوا فيختلف صحوهم على إختلاف سكرهم[1].

وطائفة خرجوا إلى الصحو من جميع الجهات. وطائفة صحوا عن بعض الصفات، ويغمرها بعضها. وطائفة تصحوا على الأوقات ثم تغمره الحال ليؤدّى بذلك الموظّفات من العبودات، وهذا بمقدار قيام أحكام الأجسام ثم يرد إلى الإغراق وإنصباب الأمواج عليه»[2].

(٣) سكرة التوحيد وغشاوة التفريد:

يقول فيها: «وهى سكرة التوحيد وغمرة التفريد، وغشاوة التجريد المتحكم باستيلائه عند ظهوره، والمتعالى بقهر سلطانه عند بروزه، والسالب للعقول عند تجليه، والمميت بعز ألوهيته أنبيائه، والمتلف لأرواح مرسليه، والمفزع لملائكته المقربين، وذلك قوله عز وجل ﴿فلمَّا تَجلى ربُّه للجبلِ جَعَلَه دكاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً﴾[3].

ويذكر أن أحكام سكرة التوحيد وغمرة التجريد تكون: «عند تحققهم بعلم الألوهية، وتجلى الإيقان بالوحدانية، فإنه يعلو، بسطوة شامخة فيجتاح الصفات، وتخنس الذوات، وتتغير أحكام الذاتية، وتتبدل رسوم الدراية، ويخرج عن حد الآدمية،

(١) أبو القاسم الجنيد: رسائل فى التوحيد لوحة ٤٧ ى.

(٢) أبو القاسم الجنيد: رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد - لوحة ٤٧ ش.

(٣) سورة الأعراف: آية ١٤٣.

ويبقى بعلاقته الإلهية المتحكم عن نسب البرية والغالب على شاهد الحقيقة..»[1] ثم يشرح أحكام كل سكرة فيقول: «واعلم أن أحكام كل سكرة: مشاهدة آثار تحكمُّها فى الصفات موجودة، وتسعُّر نيران تلهبُّها فى ذواتهم محرقة، ودبيبُ الفناء فى رسومهم مثبتة، وشاهد كل من أسكره معلومة، لأن وجودهم وسكرهم غير مجهول، (و) لأن أحكام سكرة أهل الحد هى تغطية لِهمم الشهوات، وهباء أذكار الملمات، ورفض المستلذات، وقطع التمنى والإرادات، والغموم الشاغلات، وذلك لتدارك سرًّهم الغالب عليهم، وانتشار ما أُلبست الصفات نعوتها وأحكام جبلَّتها ونشو بشريتها على بداية الخلقة ثابتة، فتخنس مرة وتظهر ثانية.

«وأما شواهد أحكام السكرة عند تحقيق الإيقان بالمكاشفات للصفات. وأن أحكام ذلك يغطى البشرية، ويُفنى الذات والنفوسية، وتقوى بها أحكام الحقيقة وينعش بها ودعات الحق الخفية، وتزكوا معها الأنفس الطاهرة،وتلتحف على أطواره صفات العبودية المتصلة بالحقيقة»[2].

ثم يذكر أن سكرة أهل الحق من هذه الحالة يكون «على مقدار ما انكشف لهم من تجلى ظهور توحيده وتفريده، فيكون إِفاقتهم سكرة أهل الأحوال، لأن سكرتهم خارجة عن المعتاد وغير معلوم عند العلماء من أهل الدار، فيكون هيمانهم فى البرارى والقفار والآجام والآكام على تقطيع الأوصال وزهق الأنفس وتلف الأرواح.

«فكانت إفاقتهم لائقة بسكرتهم، وسكرتهم لائقة بصحوهم وإفاقتهم».

وقال: «وقد أشرت إلى جمل من أوصافهم بالتعريض، ولم أسمهم بالتصريح، فأكون من المتكلفين. وذلك أن أحكام الحق مع هذه الطائفة أحكام غير مدركة، ولا داخلة تحت الأوهام المضبوطة، لأن الله جل ثناؤه قد يستنطق المفيق بألسنة السكرة، ويستنطق السكران بألسنة الصحو والإفاقة، لنفاذ مراده وإمضاء تدبيره لأسباب كست أحوالهم، وبها وصلوا إلى محبوبهم فيما ألزمهم، وبذل المهج فيما قربهم..»[3].

---

(١) أبو القاسم الجنيد: رسائل فى التوحيد، لوحة ٤٨ ى.

(٢) أبو القاسم الجنيد: رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد لوحة ٤٧ ش.

(٣) أبو القاسم الجنيد: رسائل فى التوحيد لوحة ٤٨ى، لوحة ٤٨ ش.

ثم يمضى فيشرح فى فصل عن الأسباب الموجبة للسكر[1] الطوائف المختلفة التى عرفت بالسكر. نذكر منها قوله: «فإن الناس فى ذلك مختلفون، وفى وجودهم متفاوتون، فطائفة يسكرهم ما يتجلى لهم من المغيبات، وما ينكشف لهم من المكنونات، فتبقى القلوب واقفة بسطع التجلى، وثابتة فى ذلك بأحكام التولى، فتغشاها البهتة، ويعلوها السكرة. وذلك لمطالعة العلى، وما انكشف له من مستأثر الضياء الأوهَجيَّة والأنوار الأبهجية.

«وطائفة يسكرهم بوادى الحق بالتحقيق، وما يظهر من إرسالاته بالتجريد، فيجمعهم عنهم إليه عن التفريق واحتوت عليهم بوادى التفريد، فيغشاهم بوادى أنواره الزاهر به وأياديه الساطعة، فتغشى أسرارهم ما يسترها عن كل مذكور ويفنى عنه كل موجود.

«وطائفة يسكرهم ما نصب الحق للاعتبار، وما أجرى من لطيف الخلقة والبهاء على إتقان صنعه، فشاع ذلك فى الأسرار، وانتشر حماله فى الأرواح، ولا يزال ذلك منتشراً حتى يخرجهم إلى العزيز الغفار، فيسكرهم عن حاله، ويغمره رؤية أذكاره.

«وطائفة علقت على أرواحهم طيب (الحيوية)، وكُسيت أرواجهم صفاء الروحانية المقدسة، قد استدامت لمخامرة الذكر أرواحهم، فلا هم بالإفاقة مَوْصُوفُون، ولا بالسُكْر مأخوذون، فيطرأ على مسامعهم القول من حكمه، فيصادفون فى ذلك معان: ثلث أحدها طيب النعم الملذة..

«وطائفة انكشفت لهم بصائر الإطلاع مع فناء الاهتمام فشاهد المنشيئات وما يبسط فى الدار من أجناس الحيوان، وما أظهر من حسن الصورة النضرة.. وما كساها من الهيئة الجميلة، وقديم العناية، فأظهر فى خطابه فريق فى الجنة، وفريق فى السعير، فأغمره رؤية البهتة وما غشيته من روية الحكمة، فأداه ذلك إلى الحيرة وعلته السكته لعظيم الفكرة، لأنه الموصوف بالعدل والقدرة...»[2].

---

(١) رسائل فى التوحيد: لوحة ٤٨ ش.

(٢) المخطوط السابق: لوحة ٤٩ س.

هذه مجموعة الطوائف التى ذكرت فى المخطوطة تحت فصل «الأسباب الموجبة للسكر» نقلناها بتصريف. وهى خمسة طوائف يراد منها تبين الأسباب التى تدفع إلى السكر، كما ذكر من قبل عدة أسباب فى بيان الفرق بين السكر والإفاقة، واشترط أن الإفاقة لا تحصل إلا بعد أن يكون السكر حاصلاً لا شك فيه، فلا إفاقة من غير وجود السكر.

قال فى ذلك: «ولا تصح الإفاقة إلا بعد السكر، ولا السكر إلا بعد بذل المهج، واستفراغ القوى باستفراغ الجهد بحق المحبوب»[1].

فالسكر يدفع إلى أهمية الإفاقة، والذين يؤثرون الإفاقة على السكر، والصحو على الغيبة، هم يعتدلون فى قضية التصوف، لأن الإفاقة يترتب عليها صحوة العقل ويقظة الشعور - ومن ثم - إحسان الواجبات الشرعية التى تقتضى أن يكون الإنسان فائقاً غير سكران.

٢ - فى الإفاقة:

يذكر لنا فى فصل عن الإفاقة أقسام الإفاقة وأحكامها، فهى لازم من لوازم الشريعة، وقد صرح فى كثير من المواضع على أن السكر مرتبط بالإفاقة.

يقول: «أما أحكام الإفاقة فإن كل طائفة من هؤلاء المذكورين فإفاقتهم منوطة بمقدار سكرتهم، على مقدار ما يغشاهم من بروز الحال الساكرة ومخمور السكرة، يحيهم الحق بالإفاقة، وينعشهم بالصحو والدراية فيكون صحو أهل الإرادة «منوطاً»[2] بالفتوة والرجوع إلى السنة والتعلق على منهج الرسالة. وذلك إفاقة أهل الأحوال الآخذين ذلك على الميثاق»[3].

تلك هى الإفاقة الأولى.

---

(١) أبو القاسم الجنيد: رسائل فى التوحيد لوحة ٤٦ى.

(٢) فى الأصل (منوطة)

(٣) أبو القاسم الجنيد: المخطوط السابق لوحة ٤٦ى.

وأما الإفاقـة الثانية فهـى: «على أوصاف المتعرَّف إليـهم فى المنصوص والمنكشف عن خـصـائص الغـيـوب والمخـبـر عن ذلك بألسنة البـيـان، والداعـى بذلك إلى ولاية الرحمن، بتذكار ما أخبر الحق عن نفسه وما جاءت به الأخبار فى شرعه.

وأمـا إفاقـة أهل النهايات فـهى: «علم التـوحيـد، وما تجلى لهم فى التـفريد، مـا استـوطنت الأسرار وجـود الكمال، وأقـام على ما هو مـتفـرد به جل تناؤه من الأسـماء والصفات التى لم يزل موصوفًا بها جل ثناؤه»[1].

على أنه يورد بعد ذلك اختلاف الطوائف فى تسمية السكرة، ويعددها وهو ضمن ما أشار أليه فى الأسباب الموجبة للسكر. فيقول: «... وعلى تغاير الألفاظ يؤول بحقيقتها إلى جمل.. فطائفة سمتـها السكرة، وطائفة سمتها الذهل، وطائفة سـمتها الوله، وطائفة سمـتها المواجـيد، وطائفة سـمتهـا غلبات، وطائفـة سمتـها الغيـبة، وطائفة سـمتهـا قوة الأذكار، وطائفة سمتها الهيمان، وطائفة سمتها الفناء والذهاب، وطائفة سمتها الغشيان، وطائفة سمتها الاستهتار، وطائفة سمتها الإشتياق. وعائشة رضى الله عنها سمت ما لحق برسول الله ﷺ عند نزول الوحى «البـرحاء». وكل ذلك لاتساع أسماء الشـرع واختلاف الوجود من نعت القلوب»[2].

ثم يشـرح حـقيـقـة هذه الأحـوال التى تورد على السكرة من أصـحـاب الأذواق والمواجـيـد، وأنه لا يمكن لأحـد من أهل الظاهـر والقشـور أن ينـال حظوظ السكرة أو حظوة الإفاقة.

يقـول: «واعلم أن هذه الأحـوال فهى لأهلهـا مـستـخـرجة مـن طول المعامـلات والمنازلات بشـاهد التنقـيـلات فى الأحـوال، فأمـا علمـاء الأمـصـار والفقـهـاء بالآثار والموصـوفون بالكتـابة والدراسـة والنقل والرواية، فغـيـر داخلين فى ذلك، ولا عارفـين بشىء منه، ولا يوصفون بشىء من ذلك، إلا من ساعـده التوفيق، وحداه أيادى الحق إلى المنازلة، فاستعمل الرياضة ولزم المجاهدة، وعمل فى بذل المهجة، وذلك بشرائط مرسومة

(١) أبو القاسم الجنيد: المخطوط السابق لوحة ٤٦ ى.

(٢) أبو القاسم الجنيد: المخطوط السابق لوحة ٤٩ ش.

فى دواوين علمائنا من ترتيب الأحوال من أوصاف الزاهدين، والخائفين، والشاهدين، والصامتين، والرائضين لنفوسهم من المجاهدين، والسائسين لهمومهم من المراقبين، والمفتقرين بالفقر من الهائمين، والتاركين للشهوات من المريدين، والمفارقين لأوطانهم من المتوكلين، والقائمين فى بلائه من الصابرين إلى أحكامه من الراضيين، والباذلين مهجتهم من المحبين، والباكين فى سواد الليل من الخائفين، والمجردين لتوحيده من العارفين. فأما غير هؤلاء، فليس لهم من السكرة مقيل، ولا لهم إلى الإفاقة سبيل..»[1].

ثم يقول إلا أن لهؤلاء العلماء الظاهرين، فلهم فى الحق منازل جليلة، ودرجات رفيعة لأن السلوك إلى الحق كثير، واتساع الذاهبين إليه طويل. ويذكر أن الفاضلين من الحكماء المتأخرين من المتكلمين مثل: بشر من الحارث (ت٢٢٧هـ)، وسرى السقطى (ت٢٥٣هـ)، وذو النون المصرى (ت٢٤٥هـ)، والحارث المحاسبى (ت٢٤٣هـ)، والجنيد (ت٢٩٧هـ)، ورؤيم (ت٣٠٣هـ)، وأبو سعيد الخراز (ت٢٧٩هـ)، وأبو الحسين النورى (ت٢٩٥هـ)، وأبو محمد الجريرى (ت٣١١هـ) وأبو العباس بن عطاء (ت٣٠٩هـ)، وحاتم الأصم (ت٢٣٧هـ) وأبو تراب النخشبى (ت٢٤٥هـ).

هؤلاء الحكماء ومن مضى منهم كانت أوصافهم معروفة، ومضت أحكامهم وعلومهم فى إطلاق الحكمة، ورمى الإشارة، وإظهار النكتة، وتركوا منهم من لم يكن منهم فى خوضهم يلعبون...»[2].

ثم ينهى الرسالة بالحديث عن فصل جاء فيه: «أعلم أن أوصاف أهل السكرة من المحفوظين ممن قد غلبت عليهم رؤية الحق، وأخرجهم إلى الخلاف من غير المقاصد، وانبسطوا فى ركوب الأحوال المانعة فى العلم، بما لا يليق بأوصافهم.. فإن أهل الحق فى ذلك محمولين لعدم المقاصد للخلاف وصحة التوجه فى التوجه إليه، وأنهم لم

---

(١) أبو القاسم الجنيد: المخطوط السابق، لوحة ٥٠ى.

(٢) أبو القاسم الجنيد: المخطوط السابق، لوحة ٥٠ى.

يخرجهم عن حدود المرسوم إلا الوفاق فيما علاهم من حسن الظن وقوة الآمال، فيما أبسطهم واستولى عليهم الحكم، فأستنطقهم وما تجلى لهم منه فاستعطفهم..»[1].

تعليق:

هذه بعض نصوص المخطوط التى تضمنت موضوعات السكر والإفاقة، تناولنا ما جاء فيها أولاً من أقسام السكر وأحكامه، ثم الأسباب الموجبة للسكر، ثم طوائف الساكرين، وعرضنا فصلاً فى الإفاقة من حيث أقسام الإفاقة وأحكامها، وبينا موقفه من علماء أهل الظاهر والرسوم من غير المتساكرين.

ثم جاء فى المخطوط فصل يشرح أوصاف أهل السكرة من المحفوظين ممن غلبت عليهم رؤية الحق. ولم نراعى الترتيب حسبما جاء فى المخطوط إذ اكتفينا من هذا الكتاب بذكر الموضوعات والإشارة إليها، ولم نتوخى نقل ما جاء فى المخطوط نقلاً كاملاً.

ويبدو من العرض السابق أن موضوعات السكر فيه تحتوى على تبرير السكر وعذر المتساكرين، وهو مما لا يقبله الجنيد مع منهجه فى تفضيل الإفاقة على السكر الشيء الذى يرجح الشك فى نسبة هذا الكتاب إليه.

وهذا الجزء الذى نقلناه عن المخطوط مدخول على رسالة الجنيد إلى يوسف بن الحسين الرازى. مما جعلنا نشك أن يكون هذا الجزء للجنيد حقاً.

والذى يرفع الشك، هو أن الجنيد يصف أحوال المتساكرين وصفاً ليس إلا. ويفرق بين ما يجوز للعبد وبين ما لا يجوز.

والأسلوب قريب من أسلوب الجنيد فى بقية رسائله الأخرى، وتكاد الأفكار تكون متشابهة. وطريقة الجنيد فى عرض الموضوعات والأفكار طريقة غامضة مرموزة، وكذلك جاءت هذه الرسالة غامضة مرموزة أيضاً.

(١) أبو القاسم الجنيد: المخطوط السابق، لوحة ٥٠ش.

والشيء الذي نحب أن نركز عليه هو أننا لم نحقق كتاب الجنيد في السكر والإفاقة تحقيقاً علميًا وإنما أكتفينا بالتنبيه على أن هذا الجزء من الممكن أن يكون من الكتب الهامة للجنيد التي تتضمن موضوعات السكر والإفاقة.

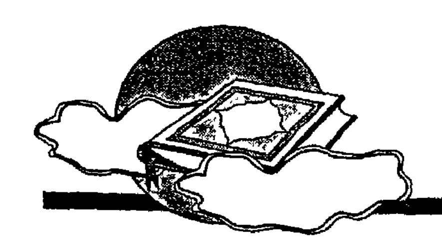
وحتى لو بدأ فيها من الأفكار المعارضة لمنهج الجنيد، فلا يعني ذلك أن الكتاب ليس له، أو أنه مدخول على رسالته إلى يوسف بن الحسين الرازي، فهذا الموضوع من الموضوعات الحساسة التي من الممكن - ونظراً لطبيعتها الخاصة - أن تحتوى على تبرير السكر وعذر المتساكرين.

فليس المنهج عند الجنيد بمانع من إلتماس العذر، وقد فعل هذا مع البسطامي.. ولعل هذا هو الشيء الذي يؤكد نسبة الكتاب إلى الجنيد، فقد حدثنا كثيراً وهو بصدد تناوله موضوعات السكر والإفاقة، أن العبد في حال الفناء قد يتعرض لوله الغشية وهيمان الحال.

فإذا كان مقامه مقام حركة وإنزعاج، غلبت سكرته إفاقته. وإن كان حاله على الرسوخ والتمكين الذي يضمن سلامة الوصول ويحفظ العبد من شطط الطيش والجموع - غلبت إفاقته سكرته. وهو الشيء الذي يحبذه الجنيد وينهج منهجه في حال الفناء.

فإذا كنا وجدناه قد ألتمس العذر لهؤلاء المتساكرين، فليس من مرضاته أن يكون حال العبد على السكر والوله والهيجان على الدوام. وإنما مرضاته الحقيقية هي أن يعتدل العبد في سلوك الطريق ويتخذ من الإفاقة والرسوخ والتمكين سياجاً يحميه من حدة الطيش في حال الفناء.





الفصل الثالث

تصحيح أخطاء الغناء



الفصل الثالث
تصحيح أخطاء الفناء

تمهيد:

نعرض فى هذا الفصل نقطتين جوهريتين، هما:

(١) تصحيح أخطاء الفناء.

(٢) القيمة الأدبية والذوقية التى تركها الجنيد على التصوف وتأثر بها الغزالى.

وانطلاقًا من الموقف المعتدل الذى عرفناه عن الجنيد فى الشطح، يذهب أيضًا إلى تصحيح أخطاء الفناء التى وقع فيها كثير من الصوفية الذين آثروا السكر على الصحو، أو بالأحرى لم يقدروا على أن يسيروا مسيرة الإعتدال فكانوا عرضة للأخطاء فى حال الفناء.

ولكن الجنيد حين يتكلم عن الفناء لا يريد للسالك فى الطريق أن يسكر سكرًا مطلقًا ولا يعتدل فى أذواقه ومشاربه، وإنما يريد له أن يلتزم الصحو والحضور ويؤثر البقاء على الفناء وتقوده جميل الخصال على قبيحها ومزدولها.

ولم يتميز مذهب الجنيد فى حال الفناء بشىء أروع مما تميز به من إيثار البقاء على الفناء.. فلم ينطلق كما أنطلق البسطامى إلى قول بالاتحاد، ولم يعرف عنه أنه كان من أصحاب الفناء الخاطئ الذى يؤدى إلى الحلول كما أدى بالحلاج.

وهنا تكمن النقطة الجوهرية «الانتقال بالفناء إلى البقاء» وهو شىء لم يعرف إلا فى التصوف الإسلامى خاصة دون غيره من أنواع التصوف فى الديانات الأخرى. وفى هذا الفصل نرى كيف استطاع الجنيد تصحيح أخطاء الفناء، ونرى أيضًا من خلال عرضنا لعلاقة التصوف بالفناء، ولموقف الجنيد من الشطحات، أن هناك قيمة كبرى تركها الجنيد على التصوف السنى وتأثر بها الغزالى.

١ - أخطاء الفناء:

(١)

ليس الفناء إلا هدفًا للطريق الصوفى، وهو عملية تحصل تدريجًا، يمر فيها الفانى بمراحل خمس[١]:

١ ـ فأول علامة الفانى ذهاب حظة من الدنيا والآخرة بورود ذكر الله تعالى.

٢ ـ ثم ذهاب حظه من ذكر الله تعالى عند حظه بذكر الله تعالى له.

٣ ـ ثم تفنى رؤية ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله.

٤ ـ ثم ذهاب حظه من الله تعالى برؤية حظه.

٥ ـ ثم ذهاب حظه برؤية حظه لفناء الفناء وبقاء البقاء..

وبهذه المراحل الخمس يعتبر الفناء أعلى فلسفة التجريد التى عرفتها العقول، بل هو فوق طور العقل وطور العلم والشعور.

ومن هنا كان للفناء أخطاء كثيرة منها الزعم بأن من تضعف بشريته يكون موصوفًا بالصفات الإلهية. وقد سبقت الإشارة إلى أن الطوسى قد عقد فى «اللمع» بابًا فى «الغلط فى فناء البشرية»[٢] ذهب فيه إلى أن الصوفية غلطوا فى الفناء عن الأوصاف والدخول فى أوصاف الحق[٣]. مما أدى بهم إلى معنى الحلول أو إلى مقالة النصارى فى المسيح.

وكذلك غلط من غلط فى فنائه عن البشرية، وغلطهم ناشىء من كونهم لم يستطيعوا التفريق بين البشرية وبين أخلاق البشرية، إذ البشرية لا تزول عن البشر، بينما

---

(١) نيوكسلون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص٩٩.

(٢) السراج الطوسى: اللمع، ص ٥٤٣.

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص ٥٥٢ وانظر كذلك د.. كمال جعفر: التصوف طريقًا، وتجربة، ومذهبًا ص٢٣١.

أخلاق البشرية هى التى يطرأ عليها التبديل والتغيير، والزيادة والنقصان بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق[١].

فالفناء - إذن - يحمل الصفة الأخلاقية فى أول مقام، فالذى أشار إلى الفناء أراد به فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد، لقيام الحق بذلك، وكذلك فناء الجهل بالعلم، وفناء الغفلة بالذكر[٢]. يقول نيوكلسون: «ويلاحظ أن السراج لا ينكر فكرة «فناء الأوصاف» بل يعتبرها جزءاً من مفهوم الفناء بمعناه العام كما يشرحه، ولكنه ينكر الخطر الكامن فى تأويل هذه الفكرة. وهو الوقوع فى القول بالحلول أو الاتحاد أو ماشاكلهما، ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق، خروجه من إرادته ودخوله فى إرادة الحق، وبمعنى أن يعلم أن الإرادات هى عطية من الله تعالى، وبمشيئته شاء، وبفضله جعل له ما يعطيه ذلك: قطعة عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله تعالى. وذلك منزل من منازل أهل التوحيد»[٣]. وذلك هو الفناء فى التوحيد «الذى أشار إليه الجنيد وسار على دربه، ويستشهد الطوسى بمقولة الجنيد فى ذلك قائلاً: «وأما الذين غلطوا فى هذا المعنى إنما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا أن أوصاف الحق هى الحق، وهذا كله كفر، لأن الله تعالى، لايحل فى القلوب. ولكن يحل فى القلوب الإيمان به، والتوحيد له، والتعظيم لذكره، بمعانى التحقيق والتصديق»[٤].

ومن هنا نفهم أن الفناء الذى نادى به الجنيد هو فناء صحيح معتدل مستقيم، أقرّه أكثر خصوم الصوفية تشدّداً، لا لشيء إلاّ لأنه «الفناء فى التوحيد» الذى يستند على آيات كثيرة من القرآن - كما سنرى - وهو حالة متمشية مع السنة. يقول سعد الدين التفتازانى فى شرح المقاصد عنها: «.. إذا انتهى العبد فى السلوك إلى الله، وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تستمر ذاته فى ذاته، وصفاته فى صفاته، ويغيب عن كل شيء ما سوى الله، ولايرى فى الوجود إلا الله، وهذا الذى يسمونه

(١) د. عبدالرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى ص٨٨.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٥٥٢.

(٣) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٠٠.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص٥٥٢.

الصوفيـة «الفناء فى التوحيد» وإليه الإشـارة فى الحديث القدسى: «لايزال العبـد يتقرّب إلى الله .. إلخ» وبالجملة أنه طريق علم وعـرفان وشأن وكمال. لا يأتيـه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولاعوج فى بدايته ونهايته»[1].

(٢)

وقد بيَّن ـ الهجويرى ـ فى كثير من المواضع فى «كشف المحجوب» الأخطاء التى وقع فيـها جـهلاء الصـوفية ـ على حـد تعبيـره ـ فـيما يتـصل بموضوع الفنـاء. وأولها ـ الإعتقـاد بفقدان الذات فى حال الفناء ـ وهو باطـل. قال الهجويرى: «البعض يـتخيلون خطأ أن الفناء هو فقدان الذات وعدم الشخص، أو أن البقاء يشير إلى بقاء الله تعالى فى العبد، وكـلا هذين الزعمين باطل»[2]. وذلك لأن الفناء فى رأيه ـ كلمة لاتقبل المغالاة: «فإذا قـال شخص: إن الفناء قد فنى، فـإنه يعبر بصـورة فيهـا مغالاة عن عـدم وجود أثر لفكرة الفناء، ولـكن ما دام هناك أثـر للبقـاء أنتـفى وجـود الفناء، وإذا تم الوصـول إلى الفناء. فإن عبـارة «إفناء الفناء» التى يستخدمـها بعض الصوفية. ليـست ـ من وجهة نظر الهجويرى ـ إلا إدعاء. يـتم التعبير عنه بألفاظ لا مـعنى لها، وهذه ترهات أرباب اللسان عند حب العبارات[3].

والذين يعبرون عن ذلك يقصدون فناء الحقيقة، والحقيقة كما ـ يقول الهجويرى ـ ليست مما يقبل الفناء، بل فناء كل ما يلوث الحقيقة هو المقصود، وكل الصفات الإنسانية مصـدر لهذا التلوث، وعندما يتـخلص العبد من ذلك تكون النتـيجة فناء الصـفات التى تمنع المرء من وسيلة تحقيق بغيته.

على أن المقصـود بالصفات هنا ـ عند الهـجويرى ـ هى «الأخلاق المذمـومة» وهو المعنى الذى قصده الطوسى؛ فعـدم وصول المرء للحقيقة قد يجعله يظن فى فـناء الحقيقة ويلقى به فى الضلال[4].

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٣٢٠.

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب، ص٢٩٢.

(٣) الهجويرى: كشف المحجوب ص٧٣.

(٤) الهجويرى: كشف المحجوب، ص٣٦.

ويتابع الهجويرى نقده لأخطاء الفناء فيقول: «وكثير من جهلاء الصوفية يعتبرون أن الفناء الكلى ممكن، ولكن ذلك خطأ عظيم، لأن فناء الأجزاء المختلفة من المادة لايجوز».

ثم يقول: «وإنىّ لسائل هؤلاء المغرورين ما الذى تعنون من هذا الفناء، فإذا قالوا بفناء العين[1] فإن هذا مستحيل، فإذا قالوا بفناء الصفات، فذلك قد يكون جائزًا فى حالة فناء صفة عن طريق بقاء صفة أخرى، وكلتا الصفتين منسوبة للإنسان وأنه لمن الخطأ أن نعتبر أن أحدهما يبقى عن صفات شخص آخر»[2].

والهجويرى يعنى بذلك أنه لابد لسالك طريق الفناء من بقاء، وأن الفناء المعتدل عند أكثر الصوفية يشير إلى معنى أخلاقى»[3]. يقول: «إن كلمتى» «عدم» و «فناء» كما يستخدمها الصوفية ـ تعنيان اختفاء الوسيلة المذمومة، والصفة الغير الحميدة، عند محاولة البحث عن صفة جيدة ـ وهما لايعنيان فى ـ رأيه ـ البحث عن شىء غير قائم بوسيلة قائمة[4].

ولكنهما يعنيان «الفناء والبقاء»: فناء الصفة المذمومة، وبقاء الصفة الحميدة. ثم يؤكّد: «أما من يحاول أن يشرح هاتين العبارتين (ويقصد الفناء والبقاء) بصورة أخرى ويقول أن الفناء هو فناء المادة والبقاء هو بقاء الله «فى الإنسان». فهو زنديق، ومذهب النصارى هكذا»[5]. لماذا؟!.. لأن الفناء ـ كما صوره الهجويرى ـ يحمل مفهومًا مقتضاه أن الإنسان إذا نال معرفة الله سبحانه، وصار باقيًا فى معرفته، فهو فان عن عقبات الجهل به، وإذا فنى عن غفلته صار باقيًا فى ذكره.

(١) المقصود بفناء العين هنا هو فناء عين البشرية، وقد وضحها الطوسى إذ عين البشرية لاتزول: (اللمع، ص٥٤٣).

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب، ص ٢٩٢.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٦٧.

(٤) الهجويرى: كشف المحجوب ص٣٧.

(٥) الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٩٤.

إن الفناء إذن عند الهجويري «تغيير وإسقاط واستبدال»: إسقاط الصفات المذمومة، واستبدالها بالصفات المحمودة، أو هو مجهود تتغير به الصفات، وتتخلق به النفوس، وتتهذب القلوب، وينشأ عن هذا الجهد مايسمى «بالفناء» ويقتضى الفناء وجود البقاء.

وأذواق الصوفية متعددة فى مفهوم الفناء، ورؤآهم مختلفة ومتباينة، ويمكن أن تتضح هذه الأذواق إذا فهمنا مقولة الجنيد في جوابه عن مسألة الفناء والبقاء بقوله: «إذا فنى العبد عن أوصافه، أدرك البقاء بتمامه»[1]. أو قوله أيضًا «استعجام كُلّك عن أوصافك، واستعمال الكل منك بكليتك» والمقصود هنا باستعجام كلك عن أوصافك الذميمة، أى أن العبد إذا فنى فى حالة وجود الأوصاف عن آفة الأوصاف صار باقيًا فى فناء المراد ببقاء المراد»[2]. وهو معنى الفناء عن إرادة السوى. ويتضمن أيضًا معنى الفناء فى التوحيد كما سيأتى. فإذا كان العبد متجردًا عن أوصافه الذميمة فلا يكون له قرب أو بعد، أو وحشة أو أنس، أو صحو أو سكر، أو فراق أو وصال، فلا طمس ولا اصطلام، ولا أسماء أو أعلام، ولا سمات أو أرقام .. لأن الفناء الحقيقى - كما يذكر الهجويرى - يكون «عن أى شيء لايصح إلا بعلمك بنقصه وغيبة الطلب له»؛ ذلك هو الفناء الأخلاقى فى أرفع مستوياته.

ويضع بناء على ذلك قاعدة منهجية واضحة لكل فناء من شأنه أن يكون خطأ أو يكون صحيحًا. فهو يقرر أن الإنسان إذا أحب شيئًا لايقول: أنا باق فيه، وإذا كره شيئاً أن يقول: أنا فانٍ عنه.. لأن الفناء الحقيقى لايصح إلا بإدراك البقاء أى العلم بنقص الفناء وغيبة الطلب له. فهو أخلاق من هم على البحث دائبون. فالفناء ليس فيه محبة ولا كراهة، والبقاءُ ليس فيه رغبة فى القرب أو البعد[3].

---

(١) هذه العبارة للجنيد إلا أن الهجويرى لم ينسبها له (انظر كشف المحجوب ص٢٩١)، والسراج الطوسى اللمع: ٢٨٥).

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٩٢.

(٣) الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٩١، ٢٩٢ يقول السهروردى: «قد يتحقق العبد من الفناء متجردًا عن الآثار، منغمسًا فى الأنوار، ثم يرتقى منه إلى مقام البقاء، ويرد إليه مظهرًا» (عوارف المعارف، ص١٨٢)، فالإنتقال من الفناء إلى البقاء من أهم الخصائص الإسلامية لموضوع الفناء.

(٣)

ويكاد الصوفية المعتدلون يتفقون على أن الفناء الكلى ليس من جنس الفناء المحمود. يقول ابن عطاء الله السكندرى: «الفناء هو أن يفنى الإنسان عن نفسه فلا يحس بشىء من ظواهر جوارحه ولا الأشياء الخارجة عنه ولا العوارض الباطنة فيه، بل يغيب عن جميع ذلك، ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبًا إلى ربه أولاً ثم ذاهبًا فيه أخرى، فإن خطر له أثناء ذلك أنه فنى عن نفسه بالكلية فذلك شوب وكدورة»[١].

والفناء عند ابن عطاء قلما يثبت ويدوم[٢]. ومن ثم يكون حال الفناء ممهدًا لحال البقاء، لأنه إذا فنى السالك عن أفعاله وصفاته.. أبقاه الله به، وإذن ـ الفناء على حد تعبير ابن عطاء: «دهليز البقاء ومنه يدخل إليه». فمن صدق فناء العبد صدق بقاؤه. وهو عند ابن عطاء أكمل حالاً من الفناء[٣].

معنى ذلك، أن العبد فى حال الفناء لابد له من الإنتقال إلى البقاء، حتى لا تغيب مداركه فلا يشعر بالعالم الخارجى، وإنما يستبدل فناؤه بقاءً؛ وغيابه حضوراً، وذهوله يقظة واعية وإدراكًا رزينًا.

ومن أبرز المتحدثين عن الفناء والبقاء، أبو سعيد الخراز (ت ٢٧٩هـ) بل هو أول من تحدث عن الفناء بمعناه الصحيح[٤] ومن أقواله: «الفناء فناء العبد عن رؤيته العبودية، والبقاء بقاء العبد بشاهد الإلهية». وعليه؛ فالفناء عن أفعال العبودية عند الخراز يجعل العبد باقيًا فى حقيقة العبودية بعد أن يحجب عن نفسه آفة النظر إلى أعماله، أى أنه يفنى عن رؤية أعماله حتى لايراها فيبقى عن طريق مشاهدة أعماله التى تعزى إلى

(١) ابن عطاء الله السكندرى: مفتاح الفلاح ـ ط مكتبة محمد على صبيح، د. ت ص٧.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، ص١٩٦.

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ٢٦٠ ـ ٢٨٥.

(٤) أبو سعيد الخراز: كتاب الصدق ـ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ص٦، وانظر كذلك. د.أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى: ص١٣٤، وأيضا: طبقات السلمى ص٢٢٨، وراجع كذلك: كشف المحجوب ص٢٩٤.

الله. هو لا يشاهد أعماله لأنها بالله وإلى الله، وهو فناء الإرادة البشرية فى الإرادة الإلهية الكلية. وهذا ماقصده نيوكلسون بقوله: «كانت نظرية أوائل الصوفية فى الفناء مستندة إلى فكرتهم فى الإرادة الإلهية؛ وأن الله تعالى هو المريد فى الحقيقة لكل شىء، فيجب أن يتخلى العبد عن إرادته، ويترك الأمر لصاحبه»[1].

ولكن نيوكلسون يحاول أن ينسب فى تعسف شديد نظرية الفناء عند الصوفية إلى وحدة الوجود، ولا يعير إهتمامًا للجانب الأخلاقى للفناء. ويقول: «أما نظرية الفناء التى نناقشها هنا فمستندة إلى فكرة أخرى هى أن الله هو «الوجود المطلق» فالصوفى فى هذه الحالة لايحاول الفناء عن إرادته، بل الفناء عن العالم الظاهر، وعن كل ما لا حقيقة له فى ذاته»، ويقول: «وقد أجمع النقاد على أن القول بوحدة الوجود، هو أخص مظاهر التصوف الإسلامى»[2]. ولا ندرى.. من هم أولئك النقاد الذين أجمعوا..؟!

فبناء على نظرية الصوفية فى الفناء ينسب نيوكلسون مظاهر التصوف الإسلامى عامة إلى القول بوحدة الوجود. وهو خطأ لاتؤيده مواقف الصوفية الأُوَل لأنهم يقولون بوحدة الشهود وليس وحدة الوجود.

الجنيد وتصحيح أخطاء الفناء:

عرضنا فى إيجاز مواقف بعض الصوفية من الفناء، ومن جملتها أتضح لنا أنهم لايقبلون الفناء الخاطئ الذى من شأنه أن يخرج عن العقيدة ولايعتد بأوامر الشرع. ولكن موقف الجنيد يكاد يكون أصرح المواقف جميعًا ـ لأنه مبنى على منهج تنضبط به أحكام الطريق .. هو هو المنهج الذى رفض من خلاله السكر، وفضل الصحو، وقاوم شطحات الحلاج.. لأن الفناء عند الجنيد مشروط بصحة التوحيد، وصحة التوحيد تستلزم البقاء بعد الفناء ـ وذلك ـ فيما يقول الجنيد ـ أن توحيد الموحِّد باق ببقاء الواحد، وإن فنى الموحد، فحينئذ أنت أنت، إذ كنت بلا أنت، فبقيت من حيث فنيت.

(١) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص١٠٤.

وينقسم الفناء عند الجنيد على ثلاثة أقسام[1].. هى خلاصة مذهبه فى الفناء:

(١) فناء عن الصفات والأخلاق والطباع: وهو قيام العبد، بدلائل العلم والعمل، ببذل المجهود، ومخالفة النفس، وحبسها بالمكروه عن مرادها.

(٢) الفناء عن مطالعة الحظوظ: وهو فناء العبد عن مطالعة الحظوظ، من ذوق الحلاوات واللذات فى الطاعات لموافقة مطالبة الحق له، لإنقطاعه إليه، ليكون بلا واسطة بين العبد والله.

(٣) الفناء الثالث: هو فناؤك عن رؤية الحقيقة من مواجيدك بغلبات شاهد الحق عليك، فأنت حينئذ فانٍ باق، وموجود محقق لفنائك، بوجود غيرك عند بقاء رسمك بذهاب إسمك[2].

ويشير هذا القسم وغيره؛ إلى أن الجنيد يتوخى دائمًا الجانب الأخلاقى؛ فى فناء الطباع والصفات والأخلاق المذمومة. وأن البقاء بعد الفناء هو فضيلة الصحو الكبرى عند الجنيد. ومن هذا المنطلق رفض كل ما يعكر هذه الفضيلة التى يتميز بها منهجه فى التصوف، ومذهبه فى الفناء - ومن هنا أيضًا - هاجم الجنيد الحلاج ولم يكن مقبولاً عنده ولا عند أئمة الإعتدال من المتصوفين.

ذكر الهجويرى قصة قريبة الشّبه من القصة التى ذكرناها عند رفض الجنيد للحلاج فى الفصل السابق. قال: «قرأت فى الحكايات أن الحسين بن منصور الحلاج - فى حال غلبته - ترك صحبة عمرو بن عثمان المكى، وأتى إلى الجنيد، فسأله الجنيد: ما الذى أتى بك إلىّ؟

فقال الحسين: طمعًا فى صحبة الشيخ.

---

(١) أبو القاسم الجنيد: مجموعة مسائل فى التوحيد، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٦٥ى.

(٢) أبو القاسم الجنيد: مجموعة مسائل فى التوحيد، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٦٥ى.

فقال له الجنيد: أنا لا أجتمع بالمجانين، والصحبة تتطلب كمال العقل، فإذا لم يتوفر ذلك، تصرّفتُ معي كما تصرفت مع سهل بن عبدالله التسترى وعمرًا! فقال له الحسين: ياشيخ .. الصحو والسكر صفتان للعبد، وما دام العبد محجوبًا عن ربّه تفنى صفاته.

فقال له الجنيد: يا ابن منصور، أخطأت فى الصحو والسكر، لأن الصحو بلا خلاف عبارة عن صحة حال العبد فى الحق، وذلك لايدخل تحت صفة العبد وإكتساب الخلق، وأنا أرى يا ابن منصور فى كلامك فضولاً كثيرًا وعبارات لا طائل تحتها»(١)... لاحظ قول، الجنيد هذا «إن الصحبة تتطلب كمال العقل».. ذلك بيان على ملكة النظر والتصحيح عند الجنيد، فهو فى العديد من مواقفه يرفض الغيبة والإنزعاج والتواجد فى حال الفناء أو فى غير حال الفناء .. لأن إقتدار الولى الراسخ المتمكن هو - فى المقام الأول - دليل على صحة الحال.

روى صاحب الحلية: «أنه رحمه الله، ومحمد بن مسروق، وأبو العباس بن عطاء كانوا مرة مجتمعين، وكان القوال يغنى أبياتا، فبقى الجنيد ساكنا، أما صاحباه فتواجدا، فلما سألاه لماذا لم يشترك معهما. تلا الآية الكريمة: ﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾(٢).

فالجنيد لا يرى فى التواجد ما يليق بالراسخين أو مالا يدل على التمكن والإعتدال، بل يرى أن الوجود الحقيقى هلاك الوجد. ومنه قوله: «الوجد لى فخر، ولكن فخرت بوجد موجود الوجود» وكان كثيرًا ما ينشد(٣):

وجودى أن أغيبَ عن الوجود   لما يبدو علىَّ من الشهود

---

(١) الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٢٥، ٢٢٦ وانظر كذلك أخبار الحلاج ص٣٩.

(٢) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء ص٢٧١، جـ١٠، وكذلك كشف المحجوب ص٥٠١.

(٣) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفاس الصوفية ٩٥ تصوف غير مفهرس مخطوط بمعهد المخطوطات العربية لوحة ١٢ ى.

وهذه هي وحدة الشهود التي عُرِفَ بها تصوف الجنيد ـ كما سيأتي في الفصل القادم. ونود الإشارة هنا إلى أن الغزالي كان من عشَّاق هذه النزعة الحكيمة.. وقد حافظ عليها، ودعى بها ولها، وكان يرى أن التمسك بها فضيلة من فضائل صحة السلوك وإعتدال المنهج، والوصول إلى غاية الطريق.

وروى في الإحياء وغيره كثيراً من أخبار الجنيد، مما يفيد تأثره بهذه المواقف المعتدلة. ومما ذكره في هذا المقام: «أن شابًّا كان يصحب الجنيد، فكان إذا سمع شيئًا من الذكر يزعق، فقال له الجنيد يومًا، إن فعلت ذلك مرة أخرى لم تصحبني، فكان بعد ذلك يضبط نفسه حتى يقطر من كل شعرة منه قطرة ماء ولا يزعق، فحكى أنه اختنق يومًا لشدة ضبطه لنفسه فشهق شهقة فأنشق قلبه وتلفت نفسه»[1].

كأن الثبات والرسوخ من الأمور الشاقة التي لايقدر عليها غير المتمكنين من عظماء الطريق. وعلى هذه الروح المنهجية المعتدلة صحح الجنيد أخطاء الفناء .. فلم يكن عنده ما يخالف فضيلة الإعتدال الدالة على موافقة الظاهر للباطن، بحيث يكون الباطن دليلاً على الظاهر، ويكون الظاهر صادراً عن نقاء الضمير وبواطن الشعور والأعماق. وإذن ـ فالروح المنهجية وسط عند الجنيد تقع بين الإفراط والتفريط. فهي سمة خاصة بالتصوف وعلامة مميزة للمتصوفين من رواد الطريق.

قال ابن سبعين: «لاتتخلق بأخلاق المُفْرِط ولا المُفرِّط، فإن مجاوزة الحد خسران، وتضييع ما لابد منه حرمان»[1].

فالفناء عند الجنيد صحيح مستقيم، وصحته واستقامته دالة على منهجه.

الأصول القرآنية للفناء:

هذه الفضيلة الراسخة هل يمكن أن تنسحب على موضوع الفناء، وكيف يجوز أن يكون صاحب الفناء معتدلاً وهو فوق طور الاعتدال؟.. وهل من عيوب الفناء ومثالبه أن ينتسب المسلم إلى هذا المذهب؟

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، جـ٢ ص٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٢) ابن سبعين: رسائل ابن سبعين: تحقيق د. عبدالرحمن بدوي ص٢٩٩.

نحن لاننكر أن هناك عيوباً ومثالب للفناء - وبخاصة فى هذا العصر الذى تتحرك فيه الحياة بسرعة تقتضى الكفاح والعراك، وشدة الدفاع عن النفس، وعن العقيدة، وعن الدين الإسلامى إجمالاً فوق التفصيل. ولايكاد الناظر إلى موضوع الفناء بصورة عامة حتى يرى أن هناك تشابهًا بينه، وبين التعاليم الإنجيلية وتراث المسيحيين.

وهذا ما أثبته المستشرق الألمانى كريمر فى محاولة هامة له سنة ١٨٦٨ عما سماه: «منابع التصوف الإسلامى» ذكر فيها أن الفضل فى مبدأ هذا التصوف يرجع إلى رهابنة المسيحيين الذين طبعوه بطابعهم المؤسس - كما يزعم هذا المستشرق - على الخوف من الله والرهبة من الجحيم، والرغبة من الفرار من هذا العالم، ولم يلبث هذا الكيان المسيحى أن نما؛ بفضل جماعة من النسوة المتدينات، كرابعة العدوية، إذ أدخلن فى هذا الزهد حب الله، متأثرات بمصدرين أجنبيين عن الإسلام، أحدهما مسيحى والآخر بوذى(١).

وينسب كريمر كل من المحاسبى، والبسطامى، وذى النون المصرى، والجنيد إلى هذا التأثير المسيحى. وهو خطأ من أخطاء المستشرقين فى منهج الأشباه والنظائر؛ كما سنعرف فى الفصل القادم عند مناقشة المصادر الأجنبية، والواقع أن أخطاء الفناء وحدها من حلول وإتحاد وما شاكلها هى التى تنتسب إلى تراث المسيحية، وعند بحث الغزالى سنرى كيف رد هذه الأخطاء فى كتابه الهام «الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل».

ولكن ما هذا التشابه الملحوظ بين الإنجيل: تعاليمًا وآدابًا وبين فكرة الفناء فى التصوف على وجه الخصوص. فهل هو عصارة فكر مسيحى أم خلاصة فهم للقرآن؟! هل هو دخيل مستورد أم تليد وأصيل؟!

والحقيقة أن التصوف الحق لا يقبل هذا النوع من الفناء الذى يتفق فيه مع توجيهات الإنجيل؛ فالإنجيل يأمر أهله بالإنسلاخ عن الدنيا، والزهادة فيها ويوجب عليهم إذا سلبهم السالب قميصًا أن يعطوه الرداء أيضًا - وإذا ضربهم الضارب على

---

(١) د. محمد غلاب: التصوف المقارن ص٤٢.

خدهم الأيمن أن يديروا له خدهم الأيسر، وأن يفنوا بكليتهم فى الآب، ويقضى عليهم أن دخول الجمل فى سم الخياط، أيسر من دخول الغنى ملكوت السموات، وما شابه ذلك من الوصايا الملكوتية التى تليق برسول ربانى يدعو الناس إلى الإنقطاع عن هذا العالم الفانى ليليقوا بالإنتظام فى أهل ذلك العالم الباقى[1].

هذه التعاليم الإنجيلية تعد بوجه من الوجوه من مثالب الفناء، وهى بلا شك أخذ بها بعض الصوفية .. ولكن الفناء له أيضًا أصول من القرآن الكريم أخذ بها أئمة الإعتدال فى الفكر الصوفى؛ والتصوف السُّنى بخاصة.

فالمؤمن حين يقرأ فى كتابه: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[2]. يقرأ خلاصة النظر إلى الدنيا، وأن لاقيمة لها وأن الأمر لله من قبل ومن بعد.

وحين يقرأ فى كتابه: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3] و﴿هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[4] يعلم أن لله المرجع والمصير، وإنما الموت والحياة خير واعظ للإنسان وهو يرى - كل يوم أمام عينيه - شئون وأوضاع، تجعله إن كان عقلاً حقا أن ينقطع إلى الله ويطلب السلامة من آفات الضلال.

وحين يقرأ المؤمن فى كتابه: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[5] يدرك أن البلاء فى هذه الدنيا من عند الله وعليه يختبر الله عباده الصالحين، وأن مَرَدَّ الأمور جميعًا إلى الله تعالى، فلا يزيده تراث المسيحية شيئًا من دعوته إلى الإنقطاع عن هذا العالم الفانى واستقبال العالم الباقى.

---

(١) الشيخ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية ص٨٦ دراسة الدكتور عاطف العراقى.

(٢) سورة الرحمن: آية ٢٦ - ٢٧.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٨.

(٤) سورة يونس: آية ٥٦.

(٥) سورة البقرة: آية ١٥٦.

وحين يقرأ فى كتابه: ﴿وَلاَ يَنفَعُكُم نُصحِى إن أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أن يُغوِيكُم؛ هُوَ رَبُّكُم وإلَيه تُرجَعُونَ﴾[1] يفهم أن الغواية والهدى ميثاق أخذه الله على عبادة وهم بعد فى عالم الذر، وبيده وحده الهداية، وعليه التكلان من فتنة الاغواء .. وإليه سبحانه المرجع والمصير.

وحين يقرأ المؤمن فى كتابه: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَاءُ.. وإليه تُقْلَبُونَ﴾[2]. يعلم أن الإقبال على الله فرض، وأن العذاب والرحمة أمر معلق على مشيئته وهو مما لاتنفيه الطاعة أو العصيان.

وحين يقرأ المؤمن فى كتابه: ﴿ما عندَكُم يَنفَدُ، وما عندَ اللَّهَ باقٍ﴾[3] ﴿وأنَّ إلَى ربِّكَ المُنتَهَى﴾[4] يعلم علم اليقين - أن الفرار إلى الله توجيه قرآنى، وأن التعلق بأوامره هو النجاة فى هذه الدنيا. وأن الفناء ليس من تراث التصوف المسيحى، ولكنه باب النجاة التى يظفر بها من يعلقون الأمور جميعًا إلى الله، ويعملون جاهدين فى تطبيق فرائضه، وينسبون الخير والشر وعظائم الأمور جميعا إليه، وينزهونه عن كل نقيصة من نقائص البشر، ويسقطون معه الاختيار والتدبير، لأنه أنفرد بالبقاء، وما عند الله باق والذى عند البشر نافذ لايدوم، وإليه المنتهى وإليه المرجع وإليه المصير.

التصوف وزيادة الملكات الروحية:

بهذا التوجيه القرآنى فهم الصوفية الإنقطاع إلى الله، والفناء فيه: من مصدر إسلامى خالص ومن منبع قرآنى صرف، لذلك فنحن نرجح أن يكون الفناء عند الصوفية مستكن فى أصول القرآن.. وأن شابه شيئًا بما وجد فى تعاليم المسيح والإنجيل.

ولكن الأمر الذى جاء به القرآن هو أمر القصد والاعتدال - أيضًا - وأمر الوسط

---

(١) سورة هود: آية ٣٤.

(٢) سورة العنكبوت: آية ٢١.

(٣) سورة النحل: آية ٩٦.

(٤) سورة النجم: آية ٤٢.



الذى لايتجاوز فيه المسلم جوانب الإفراط أو التفريط، حتى يجمع بين الجانبين: جانب الحياة الدنيا وجانب الحياة الأخرى. ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ، وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا، وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ، وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[1].

وتعاليم الرسول الكريم تسير على هذا الأنموذج القرآنى فى جملة مقاصدها: أن يعمل الإنسان للدنيا كأنه مخلد فيها، ولايترك الآخرة هملاً، وليكن فى حسبانه أنه سيموت فى وقت قريب، ولكن الفناء فيما هو فناء، لايدع الإنسان المسلم بكتابه وربّه ورسوله الكريم، أن يعمل عملاً غير أن يكون لله وحده ولايهتم بأمر الدنيا، واهتمامه بأمر الدين فوق كل الغايات، متجاوزاً سنن القصد الثابت وسنة الاعتدال. حتى صح القول بأن المسلمين تركوا أمور دنياهم، فتلقفها من دونهم وساروا على هدْية التعاليم الإسلامية، فأحسنوا فى الدنيا حيث أخفق المسلمون .. فقدوا أسباب الانتصار عليها بالألة والعلم الحديث فى حين أهمل المسلمون[2] ضرورة الأخذ بتطورات العلم والتقدم والحداثة.

والقرآن الكريم حين يفتح للمسلم أبواب الحياة الروحية يحرّم عليه أن يوصد بيديه أبواب الحياة الجسدية وينهاه أن يترك العمل لينقطع عن الدنيا وينسى نصيبه منها[3].

وإذن ـ فليست الحياة الروحية فى الإسلام تعوق حركة التطور البشرى، ومن فهم ذلك فقد أخطأ الفهم لأن الحياة الروحية حسبما وجهها القرآن تجرى على سُنَنَ القصد الصالح للحياة البشرية، لا استغراق فى الجسد ولا انقطاع فى سبيل الآخرة: قِوام بين هذا وذاك.

---

(١) سورة القصص: آية ٧٧.

(٢) عبد المتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام ـ دار الحمامى للطباعة، مكتبة الآداب د.ت ص١٨٣، وانظر كذلك د.زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ٢ ص١٠٥.

(٣) عباس العقاد: الفلسفة القرآنية ـ منشورات المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا سنة ١٣٦٦ ـ ١٩٤٧م ص١٧٥.

وإذا كان الإسلام قد عرف أناسًا من «النساك» الذين تفرغوا للمطالب الروحية فإنما كان ذلك على سنة التخصص فى كل مطلب من مطالب الحياة الانسانية، ولم يكن من قبل الإلغاء أو التعطيل لمطلب من هذه المطالب الضرورية. فليس فى تخصص إنسان لعلم الطب مثلاً إلغاء أو تعطيل لغيره من العلوم الشريفة التى يتم بها قوام المعارف الإنسانية[1].

وعلى هذا الوصف للحياة الروحية فى الإسلام، نحسب التصوف من عداد الفنون، موضوعه الذات، ومن ثم فلا يكون عامًا معممًا بين جميع الناس، لأن التصوف زيادة فى ملكة الروح تعززها صفة السلوك الصحيح والتطبيق الملتزم بقوانين الآداب الشرعية، فهو على هذه الخاصة فن يحسب من عداد الفنون، ولا يحسب بحال من عداد العلوم النظرية العامة بين الأمم والحضارات.

ولكى يكون الإنسان متصوفًا، لابد وأن يكون مزوْدًا باستعداد خاص، وبملكة خاصة غير ملكة العقل المنطقى، وهى التى يتم بها الاتصال بين العبد والرب، والذى يوفر إمكان هذا الاتصال هو القدرة الخاصة المخصوصة على التجربة الباطنية المباشرة[2].

وإذا جاز لنا أن نعد التصوف علمًا فهو من ناحية كونه مبدأ معروفًا يدرس بالنظر وطرائق الفهم والمقارنة، ويمتنع لهؤلاء الدارسين والناظرين كشف الغطاء وحقيقة الوصول ما لم يكن هذا الدرس وذاك النظر مقرونًا بالإستقامة الشرعية والسلوك الصادق الملآن بالمجاهدة والمجالدة وسائر المفاهيم الخاصة بالمريدين فضلاً عن الشيوخ، وهى مفاهيم يضبطها السلوك الشرعى.

وإذا جاز لنا أن نعده فنًا من الفنون فهو من ناحية كونه تجربة ذاتية محضة، مقصورة على العلاقة بين الله والإنسان.

التصوف إذن ـ ملكة زائدة أو طفرة عالية من طفرات الروح يولد بها الإنسان

---

(١) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية ص١٧٦.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى ص١٨ إلى ٢١.

أشبه ما تكون بالموهبة. أو ـ إن جاز هذا التعبير هى ـ نفخة إلهية زائدة. وإلا لِمَ لا يجوز أن يكون كل الناس متصوفين؟!.. لماذا؟!..

لأن الجائز فعلاً ألا يكونوا متصوفين، وهم مخلوقون فى طبيعتهم على فطرة موزونة معتدلة. لم يسعى إليها أحد ولا شهدها شاهد عند تمام الخلق وحكمة التكوين. قال تعالى: ﴿مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ والأرضِ، ولا خَلْقَ أنفُسِهِم، وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ المُضِلِّينَ عَضُدًا﴾[1].

أما هؤلاء المتصوفون فهم موهوبون من الله بهبات جمة، فقد وهبهم الله حسًا مرهفًا، وذكاء حادًا، وفطرة روحانية، وصفاء يكاد يقرب من صفاء «الملائكة» وطبيعة تكاد تكون مخلوقة من النور .. إن التصوف هو «نظام الصفوة المختارة. هو حقًا «أرستقراطية»[2]. وليست هذه الأرستقراطية واجبة على جميع المسلمين، فالإسلام لا يوجب التنسك على جميع المسلمين، لأن أناسًا منهم تخصصوا له وفضَّلوه على مطالب الروح أو مطالب الجسد الأخرى، ولكنه يجيزه بالقدر الذى لاغنى عنه فى تدبير حياة الإنسان. «فالملكات الإنسانية أكثر وأكبر من أن ينالها إنسان واحد، ولكنها ينبغى أن تنال فكيف يمكن أن تنال؟!.. إنها لا تنال إلا بالتخصيص والتوزيع، ولا يتأتى هذا التخصيص أو هذا التوزيع إذا سوينا بينها جميعًا وألزمنا كل واحد أن تكون له أقساط منها جميعًا على حد سواء.

ولانقصر القول هنا على الملكات العقلية أو الروحية التى لايسهل احصاؤها ولا تحصيلها، ولكنا نعم به هذه الملكات ومعها ملكات الحس والجسد، وهى محدودة متقاربة فى جميع الناس، فهذه الملكات الجسدية ـ فضلا عن الملكات الروحية والعقلية ـ قابلة للنمو والمضاعفة إلى الحد الذى لايخطر لنا على بال ولا نصدقه إلا إذا شهدناه»[3].

فكما أن هناك توزيعًا وتطويرًا وتخصيصًا فيما يتعلق بالملكات الحسية والجسدية، أيضًا هنا توزيع وتطوير وتخصيص فيما يتصل بمطالب الروح والملكات الباطنية.

---

(١) سورة الكهف: آية ٥١.

(٢) انظر د. عبد الحليم محمود: قضية التصوف ص٥٢، ٧١، مع كتاب المنقذ من الضلال.

(٣) عباس العقاد: التفكير فريضة إسلامية؛ الصفحات ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨.

فلا يستطيع أحد أن ينكر هذه الملكات الروحية التى هى أخص مظاهر التصون والعفاف، وأبلغ آيات العبادة والزهد والتنسُّك.

ويذكر ابن سينا عن قلة عدد الواصلين إلى الحق. أنهم مخصوصون بملكات زائدة فى الذوق وفى الذهن، وفى هبة الأرواح، لاينكرها عليهم إلا من تَقَبَّض تَقَبُّض المذعور .. وذلك لشدة جهله واختفاء علمه، فإن الناس أعداء ما جهلوا. ويقول نصير الدين الطوسى فى شرح الإشارات والتنبيهات: «وإلى هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالإكتساب المحض، بل إنما يحتاج مع ذلك، إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة، وقد بين ابن سينا أن مايشتمل عليه هذا الفن، ضحكة للمغفل، وعبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز عنه، فليتَّهم نفسه، لعلها لاتناسبه، وكل ميسَّر لما خلق له»(1).

والخلاصة من هذا كله: «فمن يعيب الفناء - وهو أعلى ما يصل إليه مجهود المتدين - لايعيبه عالمٌ بهذه الملكة الفنية الخاصة بفئة قليلة من عباد الله، ولكن يعيبه قاصر عن النظر السديد الذى يفهم سنة التخصص، ويحيط بطبيعة الموهبة عند المميزين».

وهكذا نستطيع أن نفهم حال الفناء فى جانبه الصحيح، إذا فهمنا زيادة الملكات الروحية، حتى صار عند أقطاب التصوف هدفًا من أهداف الطريق بل هو الهدف الأوحد للسلوك الصحيح. وقد كانت للإمام الجنيد مواقف صريحة واضحة تضع «الفناء» فى موضعه اللائق به وهو عبور مرحلة الفناء إلى مرحلة البقاء تفضيلاً للصحو على السكر وحفاظًا على «مزية الاعتدال».

ثانيًا: القيمة الأدبية والذوقية لدى الجنيد وأثرها على التصوف من بعده:

تناولنا فى هذا الفصل تصحيح أخطاء الفناء وموقف الجنيد منها، وقد سبقت الإشارة إلى علاقة الفناء بالتصوف عند الجنيد، وإلى موقف الجنيد من الشطحيات، تبقى

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات - القسم الرابع ص٨٥١ - ٨٥٢ وايضا: شرح الطوسى على الإشارات ص٨٥٢ وأيضا: د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص٢١٠.

بعـد ذلك القيـمة الأدبيـة والذوقيـة فى التصـوف عند الجنيد ـ وهى تمثل أيـضًا فضـائل الوسطية والإعتدال ـ وأثر هذه القيمة فيما بعد على الغزالى والتصوف السنى.

وعرفنا من خـلال هذه الجوانب الثلاثة السـابقة أن الجنيد يمـثل أهمية كـبرى فى التصوف، فإذا تساءلنا عن القيمة الأدبية والذوقية التى تركها الجنيد من بعده، فكانت أثرًا صالحًـا للإقتـداء بمسيـرته الصوفـية، فـإننا يمكن أن نفهم جيدًا كـيف أستطاع الجنـيد ـ بالإضافـة إلى ما رأيناه فـى علاقة الفـناء بالتصـوف عنده وموقفـه من الشطحيات ـ أن يصلح من أخطاء الفناء ويجـعله هدفًا لحـقيقـة التصوف. وليس هناك ضـررٌ على الفناء وعلى التـصوف أشـد من الشطح ـ وإن كـان الشطح فى حـقيـقـته تعـبـيرًا عن البـاطن والحقيقة.

إذا فـهمنا أن الجنيـد عـارض الشطح والتطرف والغلو وألتـزم الاعتـدال، وهاجم السكارى والشاطحـين، فهمنا فى الوقت عينه مـسيرة التصوف السنـى المعتدل، ومن ثم فهمنا القيمة الأدبية والذوقية التى تركها الجنيد.

وحين شـرعنا فى تقديم موقف الجنيد من الـشطحيات، كانت الفكرة الموجـهة لنا فى هذا الصدد هى إبراز الجانب المعتدل الذى يدل على حالات «المنع والعقال» وصفات «الرسوخ والتـمكين»: ذلك ماتميـزت به شخـصية الجنيـد فى التصـوف الإسلامى. وهو جانب توخـاه وعبَّر عنه فى الـعديد من أقواله الدالة على مـقام التمكـين فى حال الفناء. ونلمح هذا الجانب عنده فى أفـكاره عن الشريعة والحقـيقة، وفى تأويله لشطحـيات أبى يزيد البسطامى، ونلمحه فى كلامه عن العلم، والفناء، والسكر، والتواجد .. إلخ.

ونلمحه فى السـمات الشخصيـة الظاهرة للجنيد من خلال أقواله بصفـة عامة .. موقف معتدل موزون يجعل الشطح نقيصة الغافلين، يستحق من الشيـخ الواصل بعـض العطـف على أولئـك الذين قـهرهم حال الـفناء رغمًا عن إرادتهم المسلـوبة. ماذا يملك رجل ضعيف، يتلون بتلون الواردات أن يقدم صورة مـحمودة عن الفناء الصحيح، وهو تحت غياب الوعى وظلام التمييز؟!

إن الرجل الفانى فى حال الفناء إن لم يكن معصومًا بعصمة الرقابة الشرعية، فلا تنتظر منه إلاَّ كل شطط يخرج عن المقصود!.

وقد نبَّه الجنيد فى كثير من أقواله ومؤلفاته إلى أن الفناء ليس إلا قنطرة للبقاء .. ولايعبرها إلا الراسخون من العلماء. ويقول فى كتاب الميثاق: «.. أولئك هم الموجودون الفانون فى حال فنائهم الباقون فى بقائهم، أحاطت بهم صفات الربانية وآثار الأزلية وأعلام الديمومية. أظهر هذه عليهم لما أراد فناءهم ليديم بقاؤهم هناك، وليفسحهم فى علم الغيب غيبة، وليريهم مكنونات علمه ويجمعهم به، ثم فرقهم ثم غيبهم فى جمعهم. وأحضرهم فى تفريقهم، فكان غيَّبهم سبب حضورهم، وحضورهم سبب غيبهم»[(١)].

الفانون الباقون .. وليس الفانون وكفى.!!

من ذلك الاتجاه المعتدل الذى يؤثر البقاء على الفناء، ويفضل الإفاقة على السكر، والصحو على الغيبة، هاجم الجنيد شطحات الحلاج، وأوَّل شطحات البسطامى، وكان فى تأويله ـ كما ذكرنا ـ يحكم على البسطامى حكمًا «فوقيًا» إن جاز هذا التعبير ـ أى يحكم عليه من «أعلى»، وكان متعاطفًا معه إلى حد كبير، فمضى فى تأويل كلماته بغية الفهم الذى ييسر المعنى عند غير أهل الطريق.

قد يظن الظان أن فى هذا التأويل خروجًا عن منهج الجنيد الذى بثه كتبه ومؤلفاته وآرائه فى كل موضع ومقال!.. نعم ـ وهذا حق... ولكن الخروج عن السياق المذهبى ـ أحيانًا ـ فيه لمحة من لحمات الفطنة وتركيبة خاصة من الإستدلال غير المباشر، يكون فيه قصد الرجل لغاية معينة، يعلمها فقط خاصة الخاصة، وأصحاب الأذواق ممن جعلوا الروح طريقًا يلتمسوه، وبخاصة إذا كان هذا الرجل من أهل الذوق وبصيرة الإشراق؟!

ولأمر ما كان الناس مختلفون فى موقفهم من معانى هذه الكلمات، منهم من

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد مخطوط بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٥٩ى.

أبطالها وجعلها حجة لباطله، ومنهم من أعتقد الكفر في صاحبها، ومنهم من غلط في الحكم والتقدير، وتوهم فيها صنوف الإدعاءات حتى تتوفر لديه الوقيعة بين العلماء..

فقد شرع الجنيد في تأويلها وفي إعتقاده ملحوظة هامة وهي أن هذه الكلمات ليست مما يكتب في المصنفات، لأنها ليست من العلوم المبثوثة عند العلماء[1]. وجرى الإمام الغزالي على هذا المجرى، وأستن بسنة الجنيد، فأفرد في الأحياء[2] فصلاً عن الكلام المذموم وجعل الشطح والإدعاءات قسمًا منها، فقسمه على صنفين: (١) الصنف الأول: وهو الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله وأصحابه يدعمون أنها تُغني عن الأعمال الظاهرة حتى تنتهي بهم الدعوة إلى الإتحاد وإرتفاع الحجاب، والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب. ويرى الغزالي أن هذا فنًا من الكلام عظيم الخطر والضرر على العوام.

(٢) والصنف الثاني: من الشطح كلماته غير مفهومة لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة، وليس ورائها طائل. وهنا نتذكر قول الجنيد للحلاج: «أرى في كلامك فضولاً كثيراً وعبارات لا طائل تحتها» والأكثرية - الغالب عليهم الشطح - عند الغزالي من هذا الصنف، فهم يصدرون الكلام عن خبط في عقولهم، لقلة إحاطتهم بمعنى كلام قرع أسماعهم. ويرى الغزالي أن أخطر أضرار الشطح، هو صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة، لايسبق منها إلى الأفهام فائدة.

وتعليل ذلك عنده أن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام ينقل عن صاحب الشرع، بطلت الثقة بالألفاظ، وسقط بها منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ. وإذا سألنا الغزالي لماذا ذلك؟ يجيب بأن «الباطن لاضبط له».

والشطح منبوذ من أهل الإعتدال، ولو خرجنا بتوجيهاتهم المعتدلة إلى مجال حياتنا اليومية[3]ـ سنجد ظاهرة الشطح سائدة في معظم صنوف الحياة، والشاطحون

---

(١) السراج الطوسي: اللمع ص٤٦٠.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ١، ص٣٦، ٣٧، ٣٨.

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص٢١٥.

موجودون في كافة المجالات. ومن الناس من يرى في نفسه أهلاً لقيادة الأمور في مختلف جوانب الحياة، وإذا نظرت إليه. فلن تجده من هؤلاء الذين، وضعوا في مواضعهم اللائقة بهم.

ليس الشطح في التصوف فقط، ولكنه يوجد في النظم السياسية وأصول الحكم، وعند العلماء وأصحاب الجاه والسلطان، وفي المناصب والتنافس على الكراسي، وعند الأدعياء من الأدباء وكتاب الصحف وأصحاب الأقلام .. وعند المشرعين للقوانين والدساتير الذين أسفرت شطحاتهم عن فشل ذريع لما نظموه وشرّعوه من قوانين لم تراعي طبائع الإنسان. وهو عند من ينظرون إلى أنفسهم نظرة إستعلاء وإستكبار، كأن الله خلقهم وحدهم ولم يخلق أحداً سواهم!! إنما يكون الشطح لرجل لم يعرف ـ حقًا ـ قدر نفسه، ولم يعتدل في مشاربه وأذواقه، ولم يقف على حدود امكاناته وقدراته، ومن ثم لن ينل رحمة الله التي جعلها للذين يعرفون أقدار أنفسهم. ليس الشطح في التصوف، وإنما الشطح عند كل جانح عن القصد لاتستقيم لديه عقيدة الاعتدال. ولكنه ألتصق بالتصوف، لأنه يتعلق بمسألة إيمانية: علاقة الإنسان بالله.

والشطح في مختلف جوانب الحياة هين يسير بالقياس إلى هذه المسألة الإيمانية، وكيف يشطح الإنسان في علاقة تحكمه بالله؟

وإذن، فلابد أن يكون الإنسان في هذه العلاقة معتدلاً متزنًا يسير على النهج المستقيم: «.. إن الشطح في التصوف جموح، وأن هذا الجموح لايكبحه قيد الشريعة وحده، وإنما لابد لكل لجام من طرفين أو قيدين: قيد الشريعة وقيد العقل، ذلك العقل الذي خلّفه الصوفية وراءهم ظهريًا، كأن انتهاج المتكلمين والفلاسفة منهج العقل مسوغ للإستغناء عنه، لقد شبه الغزالي العقل بالعين كما شبه الشرع بالشمس التي يغمر نورها الأشياء، فالعقل للشرع نور على نور، وكيف يستغني عن العقل وبه يعرف الشرع؟»[1].

(١) د. أحمد محمود صبحي: التصوف سلبياته وإيجابياته، ص٧٠، ٧١.

وإذا تساءلنا عن موقف أهل الاعتدال فى التصوف السنى من العقل يمكن القول بأن الحارث المحاسبى قدم لنا صورة راقية فى تصوفه لمعنى العقل؛ فهو غريزه جعلها الله تعالى فى الممتحنين من عبادة أقام به على البالغين للحلم الحجة، وخاطبهم من قبيل عقولهم[1].

فالعقل يؤدِّى بالمؤمن إلى إقرار الوحدانية وهو نور فى القلب كالنور فى العين، وإنما سمى العقل لُبًّا، لأنه صفوة الروح وخلاصتها. والله سبحانه وتعالى أكرم الإيمان بالعقل.

وكان الجنيد رحمه الله يقول: إن الله تعالى أكرم المؤمنين بالإيمان، وأكرم الإيمان بالعقل؛ وأكرم العقل بالصبر؛ فالإيمان زين المؤمن، والعقل زين الإيمان، والصبر زين العقل»[2].

وكذلك أفرد الغزالى فى الإحياء، بابًا عن العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه» وبيَّن فيه أن العقل هو الصفة الباطنة التى يتميز بها الأدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور[3]. ولابد من إقتران العقل بالشرع، فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، وليس للبصر غناء بذاته ما لم يكن نور الشعاع موجودًا من خارج وهو الشرع[4].

ومن الدلائل الموجبة لشرف العقل عند الغزالى أن «.. ما لا ينال سعادة الدنيا والآخرة إلا به فكيف لا يكون أشرف الأشياء.. وبالعقل صار الإنسان خليفة الله، وبه تقرَّب إليه وبه تم دينه»[5] وصحبة الكمَّل من المريدين والمشايخ عند الجنيد تتطلب كمال العقل ـ كما جاء فى رواية الهجويرى عن الحلاج.

---

(١) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص٢٠٣ ، ٢٢١.

(٢) السهروردى: عوارف المعارف ص ٤٤٤.

(٣) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ١ ص٨٩.

(٤) الغزالى: معارج القدس ص٦٤.

(٥) الغزالى: ميزان العمل، تصحيح وتعليق محمد مصطفى أبو العلا ـ مكتبة الجندى د.ت ص١١٩ وللغزالى موقف من العقل سنراه فى موضعه.

بناء على ما تقـدم: «يتّضح - إذن - أن التصـوف ينطلق عادة من نقطة بدء سليـمة ومقبولة شـرعًا وعقـلاً: استكمال نقص فـى سائر المذاهب والسيـر، وتصحيح مواقف الفقهاء، والمتكلمين والفلاسفة ومناهجهم، ولكن إذ لا يجد لجامًا من العقل يكبحه، بعد أن توهم معظم الصوفية إمكان الاستغناء عنه - فقـد تَردّى التصوف بأهله إلى أشـد الأفات نكرًا: طرح العلم، وتفشى الجهل، ودعاوى الشطح بعد غياب العقل»[1].

ونحن نتـفق تمامًـا مع الرأى السـابق، ولكن هذا لايـنطبق على التـصـوف السنى فأصـحاب الاعـتدال من المتصـوفين .. لايطرحـون العلم، ولايتفـشى فيـهم الجهل، ولا يدّعون الشطح وما غاب عنهم العقل - أبدًا - فى موقف من مواقف الرأى والبيان.

غير أن التصوف تطور فى دوائر الفكر الإسلامية بتطور مذاهب الفكر والنظر التى تناولت فى مجموعها عقـائد الاسلام، فإذا ظهر فى هذه المذاهب صورة من صور التطور والإرتقاء ظهـر إلى جانبها صـورة مقابلة لهـا من صور التطور فى التصـوف الإسلامى: تطور علم الكلام، وتـطور الفقـه، وتطور التـشـيع، وتطور التـفلسف، وتطور - أيضًـا - التصوف فصحح بعض المواقف، واستكمل النقص الموجود فى هذه المذاهب، ولكنه تميز عنها، بأنه الطريق الذى يميز السلوك، ويروض النفوس، ويهذب الأخلاق.

فإذا قرأت التصوف، قرأت سلوكًا عمليًا باطنيًا، يدفع الإنسان إلى استلهام المعانى الذوقية والإنغمـاس الداخلى فى الذات الباطنية .. فإذا النفس معه شفافـة صافية من أثر الإصلاح؛ وإذا القلب رقيق فياض يستقبل أدق المعانى وينصلح للمعارف اليقينية.

المعـارف اليـقينيـة التى تأتى عن طـريق رياضة الروح ومـجـاهدة النفس وتقـويم الأخـلاق، ومن ثم - فقـد انعدمت الثـقة فـى الإدراك الحسى والعـقلى، ووثقت الأفئـدة بمدارك الأرواح فأصبـح التصوف علمًا للأخـلاق، وأساسًا للمعـرفة الخالصة ومـواجيد الأذواق.

فالقيمة الكبرى التى تركها أهل الاعتدال فى التصوف السُّنى أنهم نفضوا عنه كل

(١) د. أحمد محمود صبحى: التصوف سلبياته وإيجابياته، الصفحات ٧١، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧.

ما لايتصل بخاصته الفريدة وهى الخاصة الأخلاقية والذوقية .. ونبذوا فيه المذاهب الفكرية الخارجة عن مفهومه السنى المعتدل. «وظل المتصوفة والمتسبون إلى الطرق الصوفية من المتأخرين يبرأون من القول بالحلول ووحدة الوجود وإسقاط التكليف، ويعتزلون من يقول بها على وجوهها المنقولة من الديانات الوثنية، ولوحظ ذلك فى القانون الذى استشير فيه شيوخهم وصدر فى الديار المصرية بلائحة الطرق الصوفية (سنة ١٣٢٠هـ ـ ١٩٠٣م) وتقرر المادة الثانية من بابه الخاص: «أن كل من يقول بالحلول أو الإتحاد أو سقوط التكليف يطرد من الطرق الصوفية كافة»[١].

وبفضل تحديد الغزالى قواعد التصوف، وتبيين آدابه العملية، أصبح التصوف علمًا مفهومًا، ومنذ القرن الخامس كثر المتصوفة، فانتشر صيتهم بين الناس، وكثرت ـ بفضل الغزالى ـ أتباعهم ومريدوهم، حتى صار الإنكار عليهم يحتاج إلى كثير من الجرأة، بعد أن كانوا فى أول ظهورهم يتسترون خوفًا من الإنكار عليهم[٢].

وبفضل الغزالى أيضًا أصبح التصوف طريقًا واضحًا ـ خاليًا من السم معترفًا به من أهل السنة[٣]. واستمر يزيد الإسلام قوة فى الروح، وإرتقاءًا فى مطالب الأخلاق حتى جاء إسهامه فى بناء المجتمع الحديث عن طريق الطرق الصوفية التى مازالت تكرع من شراب الغزالى وإحيائه لعلوم الدين[٤].

هذه قيمة أدبية وذوقية تركها أهل الاعتدال على التصوف والمتصوفين، وكان للجنيد، ولمنهجه الموزون بميزان الشرع والعقل؛ دورٌ هامٌ فى ذلك كله. فهل سلم ـ رحمه الله ـ من النقد والتجريح والتهم والأباطيل؟

---

(١) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ص١١٤.

(٢) د. عبدالمتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام ص١٧٨.

(٣) كارل هينرش بيكر: تراث الأوائل فى الشرق والغرب، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت، ط الرابعة ١٩٨٠ ص١٠ وانظر كذلك مقدمة ابن خلدون ص٤٤٠.

(٤) د. أبو الوفا التفتازانى: مقالات بمجلة التصوف الإسلامى العدد ٧، ٨ سنة ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، فى إسهام التصوف فى المجتمع الحديث، وكذلك انظر د. أبو الوفا التفتازانى المدخل إلى التصوف الإسلامى: ص٢٠٢ وكذلك انظر: مجدى إبراهيم: الغزالى أديب الفكرة الواعية ـ مقال بمجلة التصوف الإسلامى ـ ١٩٩٦.

ودَّ كثير من أهل المكيدة أن يرموه بأباطيل ليس لها من الصحة أدنى نصيب، وهو شأن لم يخلو منه زمن من الأزمان فى مقاومة العلماء الشرفاء، ولاينفك التصوف الحق قائمًا ما دامت هناك نفثة من روح، وبقية من أخلاق.

والإعتراضات الواردة عن أهل الكيدة فى محاربة العلماء كثيرة، نقلنا عن «اللمع» مايخص الجنيد أنه رحمه الله: «مع كثرة علمه وتبحُّره، وفهمه، ومواظبته على الأوراد والعبادات، وفضله على أهل زمانه: بالعلم، والفهم، والدين، حتى يقال له «طاووس العلماء» فكم من مرة قد طلب وأخذ وشهدوا عليه بالكفر والزندقة»[١].

ولما كتب الدكتور زكى مبارك فى كتابه «الأخلاق عند الغزالى» فصلاً عن أساتذة الغزالى الذين عرفهم، واستقى منهم مصادره فى التصوف، واستشهد بكلامهم فى مؤلفاته، لأنه - كما يرى - تأثيرهم غير قليل فى تكييف أحكام الغزالى الأخلاقية، قال عن الجنيد: «هو فى نظر الصوفية سيد علماء الآخرة على الإطلاق، توفى سنة ٢٩٨هـ[٢]، وكانت له أحوال لايقرها شرع ولاعقل»[٣]!!.. ولم يبين لنا الدكتور زكى مبارك ما هى الأحوال التى ذكرها عن الجنيد ولم يقرها العقل ولا الشرع، ثم نقل من كلامه: «إن الله يخلص إلى القلوب من بره، على حسب ما تخلص إليه القلوب من ذكره، فانظر ماذا خالط قلبك - الغفلة عن الله تعالى أشد من دخول النار - إذا رأيت الفقير فلا تبدأه بالعلم، وأبدأه بالرفق، فإن العلم يوحشه، والرفق يؤنسه».

وكان من الأولى أن يختار الدكتور زكى مبارك كلامًا عن الجنيد لايقره الشرع ولا يقره العقل .. فهل فى هذا الإختيار نموذج يدل على نبذ العقل والشرع؟! وهل فى مؤلفات الجنيد أو أحواله ماهو متروك بغير قيد من العلم، والعقل، أو سند من الشرع؟! ونحن لانعلم أن الشرع كان معطلاً عند الجنيد ولانجد العقل كذلك، ولكن الذى نطمئن

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٥٠٠ وانظر كذلك نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٢١.

(٢) وكانت وفاة الجنيد سنة ٢٩٧هـ (انظر السلمى: الطبقات ص١٥٦، والقشيرى: الرسالة ص٤٣٠ والشعرانى: الطبقات الكبرى جـ١ ص٧٢).

(٣) د. زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى، انظر الفصل الثالث ص٦٥، ٦٧.

إليه غاية الإطمئنان هو أن الجنيد كان سبَّاقًا فى ميدان التصوف إلى الربط بين الشريعة والحقيقة، وأن هذا الربط المحكم كان عنده عنوانًا على الإعتدال، والإعتدال عنوان على العقل، ودليل على التفكير المستقيم، وهل كانت مذلة الفناء التى استهوت أكثر أقطاب الصوفية لا تعد ـ من وجهة نظر الدكتور ـ دليلاً على عقل ولا شرع؟!

وعندما رد الجنيد على دعاوى الصوفية بإسقاط التكاليف، ودعاواهم بما ليس فى مكْنَة نفوسهم، وإدعائهم لها ما ليس فى مقدورها ـ كان فى ذلك يمثل خير تمثيل قمة الشرع، وقمة العقل وغاية ما ينتهى إليه التصوف الإيجابى[1]. ولكن برغم الذى ذكره الدكتور زكى مبارك عن الجنيد إلا أنه نقل فى كتابه «التصوف الإسلامى» عن الشعرانى وثيقة نادرة تدل على العبرة لمن يسؤوه أن يناله الأذى من الناس بسبب الحرية فى الفكر والقول ـ على حد تعبير الأستاذ الدكتور نفسه.

والعلماء المخلصون لله لايتهيبون الأذى من الناس، ولا يعترضون على مباغضة السفلة ومعارضة الأنذال، أسوة بالأنبياء وقدوة بالأولين من الذين وقفت أمامهم حيل الأعداء عقبة كؤود، كأنها تريد أن تبطل الحق وتحق بواطل الأثم والرذيلة، وماهى بمستطيعة! فكم من نبى أذاه الناس وأخرجوه مدحوراً من رضاهم المقيت!.. وكم من شريف كان له نذل من فئة الأنذال الوقحين يراقبه العداوة، ويعد عليه خطوات الحركة والأنفاس طمعًا فى النيل منه على قارعة الطريق..!!

وكم من عالم جليل نسبوه إلى الرياء والنفاق ودسوا عليه دسائس المكر والمكيدة. وكم من ولى أختلقوا فى شأنه مزالق الحيل وشراهة الألاعيب، فيدفع به إلى السلطات فلا يجد له مصيراً إلا بين قضبان السجون استعداداً للموت الذوءام.!!

وكم من شيخ فاضل مشهود له بالفضل والشرف والنقاء رموه بالكفر والزندقة، وأجمعوا على تكفيره إجماع الحكماء لا إجماع الجهلاء، فلفظ أنفاسه الأخيرة فى ساحات القضاء الأثيم. وكم من رجل صالح طفقت الأصوات المغرضة تردد فى أمره صنوف البهتان، وهو لايزيد على قوله: حسبنا الله ونعم الوكيل!

---

(١) د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص١٩٠.

وشيوخ الصوفية الأفاضل نالوا على يد الحمقى المحتالين مكايد البلاء ودسائس المكر والخديعة. أخرجوهم من ديارهم منبوذين ورموهم بألوان القبح المصطنع والشتائم النكراء. وشهدوا عليهم بالكفر مراراً وهم لا يتحدثون إلا في خصائص التوحيد وتربية النفوس وصدق الغايات في شئون التدين وشئون العبادات.

قالت الوثيقة الأدبية التي نقلها الدكتور زكي مبارك عن مقدمة اليواقيت والجواهر[1] للشعراني:«.. أخرجوا سهل بن عبدالله التستري من بلده إلى البصرة ونسبوه إلى قبائح وكفروه مع إمامته وجلالته.

ورموا أبا سعيد الخراز بالعظائم وأفتى العلماء بكفره بألفاظ وجدوها في كتبه. وشهدوا على الجنيد بالكفر مراراً حين كان يتكلم علم التوحيد على رءوس الأشهاد فصار يقرره في عقر بيته إلى أن مات.

وشهدوا على الشبلي بالكفر مراراً مع تمام علمه، وكثرة مجاهدته، وأدخله أصحابه البيمارستان ليرجع الناس عنه مدة طويلة.

وأخرجوا الإمام أبا بكر النابلسي مع فضله واستقامته في طريقته من المغرب إلى مصر، وشهدوا عليه بالزندقة عند سلطان مصر فأمر بسلخه منكوساً فصار يقرأ القرآن ـ وهم يسلخونه ـ بتدبر وخشوع حتى قطع قلوب الناس وكادوا يفتنون به.

ورموا الشيخ أبا مدين بالزندقة وأخرجوه من بجاية إلى تلمسان.

وأخرجوا أبا الحسن الشاذلي من مصر وشهدوا عليه بالزندقة.

ورموا عز الدين بن عبدالسلام بالكفر، وعقدوا له مجلساً في كلمة قالها في عقيدته وحرشوا السلطان عليه.

ورموا تارج الدين السبكي بالكفر، وشهدوا عليه أنه يقول بإباحة الخمر

---

(١) د. زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق جـ١ ص١٤٢. وراجع الشعراني: اليواقيت والجواهر ـ طبع عبد الحميد حنفي ـ مطبعة المشهد الحسيني ـ القاهرة سنة ١٣٦٩هـ ص١٤ ـ ١٥ وراجع أيضاً مقدمة الطبقات الكبرى للشعراني.

والفاحشة، وأنه يلبس فى الليل الغيار والزنار، وأتوا به مغلولاً مقيداً من الشام إلى مصر، وخرج جمال الدين الأسنوى فتلقاه من الطريق وحكم بحقن دمه»[1].

هذا حال الناس مع العلماء، فليس غريبًا أن يكون الجنيد واحدًا منهم يرمونه بالكفر والزندقة كما رموا أصحابه العلماء.

ولكن ـ أيضًا ـ للعلماء هفوات وسقطات! والناس لايرحمون هفوات العلماء ولايغفرون لهم سقطاتهم. والصوفية ـ وحدهم ـ هم الناجون من هذه السقطات، فلهم صور رائعة فى آداب الحديث والحوار خليقة أن تصلح قدوة للعلماء فى هذا الزمان.

روى السُّلَمى عن عبدالرحمن بن الحسين قوله: «بلغنى أن مشايخ بغداد أجتمعوا عند أبى حفص، وسألوه عن الفتُوة. فقال: «تكلموا أنتم، فإن لكم العبارة واللسان. فقال الجنيد: الفتوة اسقاط الرؤية، وترك النسبة. فقال أبو حفص: ما أحسن ما قلت! ولكن الفتوة عندى أداء الإنصاف، وترك مطالبة الإنصاف، فقال الجنيد: قوموا يا أصحابنا! فقد زاد أبو حفص على آدم وذريته»[2].

هذا تقدير قليل النظير بين العلماء .. يشهد بإحترام الجلسات الصوفية.

فإذا تأملنا الحوار نجد فى بدايته تقديراً وإحترامًا من أبى حفص «تكلموا أنتم فإن لكم العبارة واللسان». ونجد تقديراً منه مرة أخرى فلم يشأ أن يرد قول الجنيد، ولم يجادله فى أمره ولكنه قال «ما أحسن ماقلت» وهو أدب أخلاقى فريد يكاد يستغنى عنه علماء هذا الزمان، ثم تأتى لطيفة من لطائف المودة عبر بها الجنيد وهى تحمل صورة من الأدب ـ أيضًا ـ حين يلتقى العلماء؛ يطلقها فى شىء من الإعتزاز والفخر بأبى حفص، نظراً لإشتهارة بالفتوة: «قوموا يا أصحابنا فقد بلغ أبو حفص مبلغًا من العلم زاد به على آدم وذريته، فلا مكان لنا نحن الضعفاء عنده ولا قِبَل لنا بعلمه الغزير.

ولا يريد الجنيد إلا أن يعترف بأسبقية أبى حفص فى ميدان الفتوة، فبرغم الفرق

---

(١) الدكتور زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ١ ص١٤٣.

(٣) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص١١٧، ١١٨.

بين وجهة نظرهما فى هذه المسألة إلا أن الإعتراف من الجنيد جاء تأكيداً على المودة الصادقة، والحب الأليف: «فالجنيد يرى الفتوة فى إسقاط الرؤية: أى فى عدم النظر إلى الأعمال نظرة اعتبار وتقدير وترك النسبة: أى إسقاط العلائق والروابط التى تربط الإنسان بأى شىء أو أى موجود غير الله، وعلى ذلك، فالفتوة عنده هى الزهد الكامل.

أما أبو حفص فيرى الفتوة فى أداء مايراه الصوفى إنصافًا وعدلاً، أى القيام بجميع الواجبات الشرعية والإجتماعية بدون أن يطالب القائم بها بإنصاف من جانب الشرع أو جانب المجتمع: أى أن الفتوة عنده هى النصيحة الخالصة[1]. ومن هنا يكون التقدير، أما وقد بدرت من أبى حفص مقولة وافية ضافية الصياغة والتركيب محملة بالمعانى المعطرة، تدل على وجه نظر صاحبها. فليس على الجنيد إلا التصديق والإعتراف لأبى حفص فى هذا الميدان. وهو تقدير وإعتراف قليل النظير بين العلماء.

ما أحوجنا إليه اليوم، لأنه ـ حقًا ـ فضيلة العلم الدالة على فضل العلماء، يدركون بها موضع الفضل، ويعرفون مقاصد الفهم، ولا يتخاصمون كما يتخاصم أهل هذا الزمان.. لايتبارزون، ولا يتنافسون إلا فى زيادة الفضل وإحسان العلاقة بين الله والإنسان، وهو تنافس شريف لايحمل معانى الحسد والحقد والبغضاء، والعلماء المبتلون بهذه الآفات يتصارعون صراعًا أشبه بصراع الغاغة الدهماء. فبدلاً من أن يكون العلم رحمًا بين أهله؛ صار عندهم مثاراً لإستعراض العضلات.. عضلات الآراء والأفكار.

والمخاصمات من أجل ذلك كثيرة بلا إستثناء..! وكل القوانين الأخلاقية التى تحفظ الود بين العلماء تكاد تكون ملغية فى هذا الزمان، والتخاصم الفكرى أشد على النفس من كثير من أنواع المخاصمات! وقد حُكىَ أن إختلاف الرأى لايفسد قضية الود ولا يشرخ جدار الحب بين رجال العلم وطلاب الفضائل والكمالات.

والذين يسفهون آراء الغير، لم يراعوا حرمة الود ولا اعتداد الفضلاء، والرجل الذى يظن فى نفسه قدرة على تغطية العلوم، وكمالاً فى المعارف التى أخرجتها قريحة الإنسان ـ فضلاً عن المعارف الإلهية ـ هو رجل ناقص أحمق لامكان له بين العلماء قال

(١) د. أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ص٣٦.

الطوسى: «.. لاينبغى لأحد أن يظن أنه يحوى جميع العلوم حتى يخطئ برأيه كلام المخصوصين، ويكفرهم ويزندقهم وهو مُتعرٍ من ممارسة أحوالهم ومنازلة حقائقهم وأعمالهم»(١).

إنما الفضل قيمته فيه لا فيما يراد منه أو يقال عنه أيا ما كان المريدون والقائلون. والصوفية وحدهم؛ هم الذين يراعون هذه الحرمة التى تحفظ الود بين طلاب الفضل من العلماء، وهم الذين يعرفون كيف يلاطفون الأوّداء، لأن علمهم لم يكن لغرض من أغراض الدنيا، أو لمطلب من مطالب الحياة، ولكنه العلم المجعول لإصلاح العلاقة بين الإنسان والله، وإذا أصلح الإنسان علاقته مع ربه أصلح - تباعًا - علاقته مع أخيه الإنسان. ذلك، علم يستفاد منه أن تكون فضيلة العلم هى عينها فضيلة العلاقة بين العلماء(٢).

تعليق:

ننتهى فى هذا الفصل إلى أن الجنيد فى حال الفناء كان يعبر عن منهجه كاملاً، فصحح الأخطاء التى عرفت عن الصوفية عند بلوغهم حال الفناء. وليس بعد القول بالحلول أو تصور الإتحاد وماشابه ذلك من خطأ يقع فيه الصوفى فى حال فنائه.

رفض الجنيد كل هذا إنطلاقًا من منهج يصور فهم العقيدة وفهم الدين. وايثاراً لمزية الإعتدال التى تبقى رقابة الشرع ورقابة العلم محفوظة لايشوبها نقصان. فالفناء إذن عند الجنيد ليس غاية ما يتمناه الصوفى ولكنه الغاية التى تمهد السبيل للبقاء. ومن واقع البحوث التى قدمناها عن الجنيد وهى ثلاثة:

(١) علاقة التصوف بالفناء.

(٢) موقف الجنيد من الشطحات.

(٣) تصحيح أخطاء الفناء.

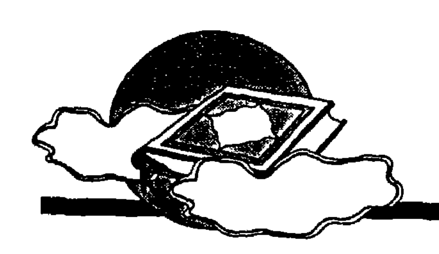
---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٤٥٦.

(٢) انظر الغزالى: الاحياء جـ١ ص٥ ، ٧ من فضيلة العلم.

رأينا أن هناك قيمة ذوقية أضافها الجنيد متأثراً بأساتذته المعتدلين كالحارث المحاسبى والسرى السقطى. وكانت هذه القيمة ـ بطبيعة الحال ـ إمتداداً صريحاً تلقفه الغزالى وأهتدى بهديه، ونهج منهجه فى تدعيم قواعد الطريق الصوفى مما صح القول بأن أثر الجنيد فى الغزالى كان واضحاً، وأثر الغزالى ـ كما سيأتى تفصيله ـ فى التصوف والطرق الصوفية كان واضحاً كذلك. هذا من جانب.. ومن جانب آخر لازالت مسيرة التصوف المعتدل تستقى من مصادر أئمة الفكر الصوفى أثراً بعد أثر، وفكراً بعد فكر عبوراً بحواجز التاريخ.

وفى نهاية هذا الفصل نقرر ما يمكن تقريره من أن الجنيد كان من الشخصيات الهامة التى بلغت مبلغ القوة والعطاء والنفوذ الروحى العميق، بحفاظه على الاسلام عامة والتصوف خاصة من خلال منهج واضح ومحدد وأسلوب معتدل متزن لايجاوز حدود الكتاب والسنة حتى فى أعلى ما يصل إليه مجهود المتدين وأعنى به الفناء.. كان فى ذلك كله ممثلاً لمنهجه ولم يخرج عن قضية التصوف السنى الإسلامى المعتدل بحال من الأحوال.



الفصل الرابع

الفناء فى التوحيد



الفصل الرابع
الفناء فى التوحيد

تمهيد:

نعرض فى هذا الفصل طبيعة الفناء فى التوحيد عند الجنيد فإذا كنا عرفنا خلال الفصول السابقة طبيعة منهج الجنيد، فهنا سنعرف تطبيق هذا المنهج على الموضوع نفسه. موضوع الفناء؛ كيف يمضى الاعتدال فى حقيقة الفناء فى التوحيد. وكيف كان الفناء فى التوحيد، حقيقة تقر الشريعة، وباطنًا يحتوى الظاهر، ليس فيه من دواعى الشطح وآثار التطرف ما يجعله منبوذًا غير معترف به من الفقهاء وغير الفقهاء على السواء.

لقد كان «الفناء فى التوحيد» الذى يتحدث عنه الجنيد فناءًا مبنيًا على الكتاب والسنة، مشيّدًا على نظام الشريعة الثابت، وله من خصائصه الذاتية ما يبعده عن أوهام الإتحاد ودسائس الحلول. الفناء ـ هنا ـ فى التوحيد فناء أكثر المقربين، تتوافر فيه سمات المنع والعقال، ومزايا الرسوخ والتمكين.. وقد يطول معنا هذا الفصل لأننا نحاول أن نلّم بموضوع الفناء ولواحقه وطبيعته فى الإسلام، وفى غيره من الديانات الأخرى، والفرق بين الفناء فى التوحيد الذى يستتبع البقاء مع الله وبين الفناء فقط، ويقتضينا هذا مناقشة المصادر الأجنبية لموضوع الفناء.

ثم نختم هذا الفصل بدعاء للجنيد نختم به مبحث الفناء عند الجنيد، وفى هذا الدعاء نرى كيف تكون الطاعة الرائقة سبيلاً إلى الفناء.

(١) فى التوحيد:

قبل الحديث عن الفناء عند الجنيد نجد لزامًا علينا أن نتحدث عن التوحيد، فلا يمكننا فهم الفناء فى التوحيد دون أن نفهم معنى التوحيد عند الصوفية وبخاصة الجنيد، ومن ثم؛ نتعرّف على كيفية الفناء فيه.

ولقد كان الجنيد خير معبر لهذا النوع من الفناء من خلال التوحيد الذى نقله من ميدان علم الكلام إلى ميدان التصوف، ومن ميدان النظر العقلى إلى ميدان التجربة الروحية أى توحيد القلب والشهود المباشر، لا توحيد المنطق والمعرفة غير المباشرة[(١)].

ومع هذا، فكلام الجنيد عن التوحيد لا يخرج فى معناه عن معنى التوحيد عند المتكلمين[(٢)]. وهذا أثر من آثار الصراع الذى كان منشوبًا بين الفرق والمذاهب مما يدل على أن المتكلمين كان لهم دور هام فى بسط فلسفة العقل والنظر حول مفهوم الألوهية، فأثر مذهبهم على سائر الفرق، ومنهم الصوفية[(٣)].

فالتوحيد الخالص الذى انفرد به الصوفية ـ كما يذكر الجنيد: «هو أفراد القدم عن الحدث، والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب، وترك ما علم وجهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع»[(٤)].

وفى قوله: «إفراد القدم عن الحدث» نلمح تأثره بالمتكلمين. وقد جاء فى شرح الهجويرى على قول الجنيد أنه: «.. لا يجوز لك اعتبار القديم أن يكون محلًّا للحادث، ولا للحادث أن يكون محلًّا للقديم، ويلزمك أن تعرف أن الله قديم، وأنك حادث، وأنه لا شىء منك متصل به، وأن لا شىء من صفاته مزدوج بك، وأنه لا تجانس بين القديم والحادث، ذلك أن القديم كان قبل وجود المحدثات فلا حاجة به إليها..»[(٥)].

---

(١) د. جلال أبو الفتوح شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص٣٠٨.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣٥.

(٣) انظر عقيدة التنزيه فى التفريد والتوحيد أبو طالب المكى: قوت القلوب جـ٢ ص٨٥، ٨٦ والسراج الطوسى: اللمع ص٤٩، ٥٥، والقشيرى: الرسالة القشيرية ص٢٩٨، ٣٠٠، والكلاباذى: التعرف؛ الصفحات ٤٧، ١٣٣، ١٦٠، والغزالى: الإحياء جـ١ ص١٠٥، ١٠٨، وأيضًا الإحياء جـ٤ ص٢٥٨، وأبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١ ص٢٣ حيث يقول «يشتمل كلام المتصوفة على ثلاثة أنواع: النوع الأول منها إشاراتهم إلى التوحيد» ص٢٣. ويقول أحمد الغزالى: «أجعل رأس مال بضاعتك التوحيد، وملاذ أمرك التجريد». انظر الإمام أحمد الغزالى: التجريد فى كلمة التوحيد ص٢٧ وهو أخو أبو حامد الغزالى.

(٤) انظر القشيرى: الرسالة القشيرية ص٣٠٠ وانظر كذلك ـ الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ١ ص٧٣.

(٥) الهجويرى: كشف المحجوب ص٣٣٤.

وفى هذا الرأى أكبر برهان على رد المذاهب الخارجة عن عقيدة التوحيد والتى تقول بالإتحاد أو الحلول أو تقول بقدم الروح، كما سيأتى تفصيله بما يتسع له المقام فى صدد بحثنا هذا.

فالإعتقاد بأن القديم نزل إلى الحادث، أو أن الحادث اتصل بالقديم يؤدى إلى نفى البرهان على قدم الله وعلى وجود الكون، وهو مذهب الدهرية أصحاب الاعتقاد الفاسد على حد قول الهجويرى، وسنرى كيف عبر الجنيد عن نفى هذا الاعتقاد تعبيراً واضحًا.

لكن أعمال الحادث براهين ناطقة على توحيد الله، وآيات دالة على قدرته: وفى كل شىء له آية تدل على أنه الواحد[1].

ويذكر «القشيرى» من متفرقات أقوال الجنيد عن التوحيد أنه قال: «التوحيد علمك وإقرارك بأن الله فرد فى أزليته لا ثانى معه، ولاشىء يفعل فعله»[2].

ويمكن أن نفهم معنى التفرُّد من قوله أيضًا: «تفرُّد الحق بعلم الغيوب فعلم ما كان وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون»[3].

فإذا علم المسلم هذا المعنى من التوحيد، فقد علم تفرد الحق بعلم الغيوب، فأقر التوحيد وأضمر التنزيه المطلق لله، وهو يعمل بالجوارح والأعضاء ما يتفق مع قلبه ولا يختلف بحال من الأحوال مع طويته وخفاياه. حسبما قال الجنيد فى جوابات مسائل الشاميين: «التوكل عمل القلب، والتوحيد قول القلب» وذلك ما يفيد تأثره بعلم الكلام حين يذكر تعقيبًا على قوله السابق فيقول: «هذا قول أهل الأصول إن الكلام هو المعنى الذى قام بالقلب من معنى الخبر والإستخبار والأمر والنهى»[4].

---

(١) الهجويرى: كشف المحجوب ص٣٣٤ وقد ورد البيت فى اللمع هكذا «وفى كل شىء له شاهد... يدل على أنه واحد (اللمع ص٥٣).

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٧ .

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٤ .

(٤) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٧.

والتوحيد عند الجنيد على أربعة أوجه[1]:

الأول: توحيد العوام: ومعناه الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأضداد والأشكال والأشباه، والسكون إلى معارضات الرغبة والرهبة ممن سواه، فإن له حقيقة التحقيق فى الأفعال ببقاء الإقرار.

الثانى: توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر: ومعناه الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأشكال والأشباه، مع إقامة الأمر والإنتهاء عن النهى فى الظاهر، مستخرجة ذلك منهم من عيوب الرغبة والرهبة والأمل والطمع؛ فإقامة حقيقة التحقيق فى الأفعال لقيام حقيقة التصديق بالإقرار.

أما الوجهان الثالث والرابع فهما توحيد الخواص؛ يقول الجنيد عن الأول منهما: «وأما الوجه الأول من توحيد الخواص؛ فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية هذه الأشباه مع إقامة الأمر فى الظاهر والباطن بإزالة معارضات الرغبة والرهبة ممن سواه، مستخرجة ذلك من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق معه مع قيام شاهد الدعوة والإستجابة»[2].

---

(١) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد؛ بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٦٥ش، ٦٦ى.

(٢) جاء فى اللمع كلام مشابه لهذا نسبه الطوسى إلى يوسف بن الحسين (الرازى) فقال: «وجدت ليوسف بن الحسين فى التوحيد ثلاثة أجوبة: جواب منها فى توحيد العامة وهو الإنفراد بالوحدانية بذهاب رؤية الأضداد والأنداد، والأشباه والأشكال مع السكون إلى معارضة الرغبة والرهبة بذهاب حقيقة التصديق، لأنه ببقاء حقيقة التصديق لا يسكن إلى معارض الرغبة والرهبة.

والجواب الثانى: توحيد أهل الحقائق على الظاهر، وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأسباب والأشباه بإقامة الأمر والنهى فى الظاهر والباطن بإزالة معارضة الرهبة والرغبة مما سواه بقيام شواهد الحق مع قيام شواهد الدعوة والإستجابة.

والجواب الثالث: توحيد الخاصة، وهو أن يكون العبد بسره ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدى الله عز وجل؛ تجرى عليه تصاريف تدبيره، وتجرى عليه أحكام قدرته فى بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهاب حسه بقيام الحق له فى مراده منه، فيكون كما كان قبل أن يكون يفنى فى جريان أحكام الله عليه وإنفاذ مشيئته فيه (اللمع ص٥١) ويكاد يكون هذا الكلام هو عينه الوجه الرابع من وجوه التوحيد عند الجنيد وينسبه الطوسى إلى يوسف ابن الحسين إلا أنه يذكر التوحيد عند الجنيد(اللمع ص٤٩) ولا يذكر هذه النسب.=

=وفى الحقيقة ليست هذه هى المرة الأولى التى نقابل فيها عدم نسبة أقوال الجنيد بصورة قاطعة له فمثلا له من الأبيات:

توضأ بماء الغيب إن كنت ذا سر　　وإلا تيـــمم بالصعيد أو الصخر

وقدم إمـــامًا كنت أنت أمامه　　وصل الظـــــهر فى أول العصر

فهذه صـــــلاة العارفين بربهم　　فإن كنت منهم فانضح البر بالبحر

ونسب الشعـرانى فى «الطبقات الـكبرى» هذه الأبيات إلى مـحيى الدين بن عربى، وكـذلك ابن عجيبة الحسينى فى «إيقاظ الهمم فى شرح الحكم» كلاهما نسب هذه الأبيات إلى محيى الدين ابن عربى.

قال الشعرانى فى ترجمة سيدى الـشيخ محمد أبو المواهب الشاذلى رضى الله عنه. أن أبا المواهب قال فى معنى قول الشيخ محيى الدين بن عربى رحمه الله: توضأ بماء الغيب إن كنت ذا سر إلى قوله　فإن كنت منهم فانضح البر بالبحر أو يذهب فيشرح الأبيات فيقول: «المراد بالوضوء طهارة أعضاء الصفات القلبية من النجاسات المعنوية،وماء الغـيب هو خلوص التوحـيد، فإن لـم يخلص لك بالعـيان، فـتطهر بصعيد البرهان، وقدم إمامًا كان أمامك فى يوم الخطاب ثم صرت أنت إمامه بعد سدل الحجاب.

وصل صلاة الفجر التى هى صلاة نهار كشف الشهود بعد حجاب ظلمة الوجود فى أول العصر الذى هو أول زمان إنـفجـار فجـرك، ولا تتأخـر لآخر دورك، لأن الحكم للوقت والتـأخيـر له مقت. فـهذه صـلاة العارفين بربهم وهم الذين لم يخرجوا عن متابعة الأحكام الشرعية فى جميع مشاهدة الربوبية، فإن كنت منهم فـانضح يعنى أغـسل بماء الحقيـقة مـا تدنس من بر الشريعـة». (الشعـرانى: الطبقات الـكبرى جـ٢ ص٦٣) فهذا هو شرح أبو المواهب للأبيات كما ذكره الشعرانى.

وجرى ابن عـجيبة الحـسينى فى «إيقاظ الهـمم» على مجرى هذا الـشرح فقـال: «يعنى تطهر من شـهود نفسك بماء الغـيبة عنـها بشهـود ربك، أوتطهر من شهـود الحس بشهود المعنى، أو تطهر من شهـود عالم الشـهاد بماء شـهود الغـيب، أو تطهـر من شهـود السوى بماء العلـم بالله، فإنه يغـيب عنك ما سـواه. وإذا تطهرت من شهود السوى تطهرت من العيوب كلها». (أيقاظ الهمم ص٤٦). ويذكر ابن عجيبة أيضًا فى قوله «وصلى صلاة الظهـر فى أول العصر»: أى أجمع ظهر الشريعـة بعصر الحقيقـة. أو أرجع إلى البقاء بعد الفـناء، أو إلى السلوك بعد الجـذب إذ الغالب على المريد أن يتـقدمه الـسلوك ثم يأتيه الجـذب، فأوله سلوك وآخره جذب. (إيقاظ الهـمم ص٤٨) وكان ابن عجيبة قد نسب الأبيـات أيضًا إلى الحاتمى وأشار إلى طبقات الشـعرانى فى ترجمة أبى المواهب مما يقطع عنـدهما قطعًا بأن الأبيات ليست للجـنيد ولكنها لمحيى الدين بن عربى؛ «الحاتمى».

ونحن قد وجـدنا مخطوطين يفـيدان أن هذه الأبيـات المذكورة للجنيد، والشـراح الذين شرحـوا الأبيات أثبـتوا نسـبتهـا إلى الجنيـد.. شرح هذا القـول العالم الشـريف الحسـينى الإدريسى أحمـد بن إدريس فى مخطوط صـغيـر الحجم وجدناه بالهيـئة المصرية العامـة للكتاب بعنوان: (شـرح قول الإمـام الجنيد) =

هذه ثلاث وجوه للتوحيد عند الجنيد، أما الوجه الرابع من توحيد الخواص نرجئه لحين الحديث عن الفناء في التوحيد فهو مرتبط بآية الميثاق التي دار عليها الخلاف بين الباحثين.

ولكن ندرك منهج الصوفية السائد في عقيدة التوحيد نجد الهجويري يقسم التوحيد إلى ثلاثة أنواع:

(١) توحيد لله لنفسه وعلمه بتوحيده.

(٢) توحيد الله في خلقه، وذلك أمره للإنسان بنطق التوحيد في القلب.

(٣) توحيد الناس لله، وذلك معرفتهم بتوحيده، والنطق بأنه غير قابل للجمع أو

=(تصوف تيمور على ميكروفيلم رقم ٢٦٤٦٢ عدد الأوراق ٥ مخطوط بالهيئة المصرية العامة للكتاب) وهذا الشرح على قول الجنيد توضأ بماء الغيب.. إلى آخر الأبيات المذكورة وهو شرح لطيف كتب بخط جميل. قال الإمام أحمد بن إدريس هذه الأبيات للجنيد ثم قال: «توضأ بماء الغيب معناه تطهر بطهارة التجلي الإلهي.. لأن الماء متجل فيه الحق باسمه المحي، فلذلك يجد المتوضئ به أثر الحياة عاجلاً ومن النشاط في أعضائه، فهو يقول كن حيًا بحياة الله، فإن الغيب هو الله لكونه عند أكثر الخلق غيب لا يشهدونه ومن شهده منهم، فلا إحاطة عنده، ولا يحيطون به علمًا فهو غيب أيضًا، فالكل غائب عنه (لوحة ٢ المخطوط السابق). وقال في قوله: «إن كنت ذا سر» «المراد بالسر كونه الحق سمعًا وبصراً ويداً ورجلاً كما يليق بجلاله في غير حلول ولا مزج ولا أن يرجع العبد ربًا ولا الرب عبداً ولا ولا ولا بل حقيقة إلاهيته لا تعرف - إلا بالذوق ومن عرفها لا لسان عنده يبلغها لغيره كحلاوة العسل لو عبر عنها المعبر ما عبر، ما ادركها من لم يذقها على ما هي عليه ولا وجد طعمها ولذتها..(لوحة ٣ المخطوط السابق) ويمضي على هذا الأسلوب حتى يشرح جميع الأبيات وفي مخطوط آخر بعنوان «شرح أبيات لأبي القاسم الجنيد». (مخطوط رقم ٣٩٩٩ تصوف على ميكروفيلم رقم ٣٣١٧١ عدد الأوراق ٦ بالهيئة المصرية العامة للكتاب) جاء فيه مما يدل على نسبة «الأبيات للجنيد» وهو ما يأتي:

«ومما نقل من كلام سيد هذا الطريق أبو القاسم الجنيد، رضي الله عنه توضأ بماء الغيب إن كنت ذا سر.. إلى أن يقول فإن كنت منهم فانضح البر بالبحر - آخر الأبيات. قال: «فقائل هذه الأبيات منصفًا وكيف ذكر التيمم في مكان الوضوء» ثم يقول: «وفي هذا المعنى قال الشيخ بن العريف رضي الله عنه ورحمه هذه الأبيات من الكبريت الأحمر عند أهل الفكر والإستبصار رمز فيها الجنيد رضي الله عنه باللفظ الغريب.. إلى آخره «أنظر المخطوط».

الفـرق، أو قابل للإثنينيـة وأن واحديتـه ليسـت فى عدد حـتى تكون اثنين بجمع واحـد للآخر، ثم ينفى عنه التحديد والمكان والجسيمية..(١).

فالتوحيـد إذن هو اثبات ما لله فى موضع التنزيه، ونفى كل الصفـات السلبية التى تضع الذات الإلهية فى موضع يشوبه النقص ويلحقه العيب والتقصير.

والصوفية يتفقون على أن التوحـيد هو إثبات القدم، وإفراد المحدث ونفى العدم، ويفـردون الأسم بمعرفـة التفـريد، ويفهـمون التـجريد بأنه التنزيه بالعلـم، ويثبتـون اسم الألوهية بأصل «لا إله إلا الله» ويخلصون إفراده بنفى ما سواه من الإلهية(٢).

وهم ـ أيضًـا ـ ينـزّهونه عن أضـداده وأنداده، وإذا فـهـمـوا مـعـناه وسـره يصح إسـلامهـم، ويتم إيمانـهـم، ويكمل إحـسانهم. وروى ابن عـطاء الله السكندرى أن أهل التوحيـد فى ذكر توحيدهم الواحـد ينقسمون إلى أربعـة أصناف: الصنف الأول: قالوا: «لا إله إلاّ الله» بين النفى والإثبات. نفـى الأوهام عن الأفهام، وإثبات الواحـد عن الضد والند. والصنف الثانى: قالوا: «الله» واقتصروا على ذكر الاسم المفرد من غير نفى، إثبات فى إثبات، ورأوا أن الإثبات بعد النفى وحشـة وجفاء. والصنف الثالث: قالوا: «هو هو» حق بحق إثبات الإثبات، وهو الذكر الدائم الخفى عن اللسان وهو ذكر القلب. والصنف الرابع: خرسـوا فلم ينطقوا، وفنوا به عنهم، وغابوا على ذكـر التوحيد بمشـاهدة المذكور الواحد. فكان ذكرهم عيانًا لا لسانًا(٣).

وهذه الدرجة الأخير هى درجة الفناء فى التوحيد.

وروّى أن أبا القاسم الجنيـد رحمه الله قـال لبعض خواص أصـحابه: «إن اسم الله الأعظم «هو» «هو» لأن الله تعالى أظهـره أولاً فى اسمه الله. وأخفاه آخـراً فى (ها) اسمه الله ـ فهـو هو ـ فمن شـده ظهوره استـتر وخفـى حتى لم يعرف. وبين كـثرة ذكـره ظهر ونسى ولم يوصف»(٤).

---

(١) الهجويرى: كشف المحجوب ص ٢٣٢.

(١) ابن عطا الله السكندرى: القصد المجرّد فى معرفة الاسم المفرد، مكتبة محمد على صبيح د.ت ص ١١.

(٣) ابن عطاء الله السكندرى: القصد المجرّد ص٥٧.

(٤) ابن عطاء الله السكندرى: القصد المجرد ص٥٦.

من هذا العرض السابق، يتضح أن المنهج السائد والعقيدة المتبعة عند الصوفية تفرق بين التنزيه والتعطيل، وتؤكد على «إفراد الموحد بتحقيق أحديته» أى إفراده بالقدم والوحدانية، والصمدية والأزلية، والأبدية والسرمدية وكمال الأحدية، لأنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد: تنفى عنه الأضداد، فالأضداد طبيعة المتغيرات، وقرينة البدائل والأعراض.

وتنفى عنه الأنداد: لأن الأنداد إنما تكون فى عالم المنافسة والمصارعة، وفى عالم الأشكال والظواهر، فى عالم الأسماء والعناوين، وفى عالم إجتماع الأفراد وتوافق النظائر والأقران.

وتنفى عنه الأشباه: لأن الأشباه إنما تكون فى دنيا الواقع والمعاش، وفى حياة الآحاد والجماعات. وتنفى عنه قرانة التشبيه ونسبة التكييف، وأمثلة التصوير والتمثيل، لأنه سبحانه ـ فى البداية والنهاية ـ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير.

ذلك هو المعنى الذى ذكره الجنيد وقصده عندما سئل عن التوحيد فقال:

«إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد بنفى الأضداد والأنداد والأشباه، وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل، إلهًا، واحدًا، صمدًا، فردًا ليس كمثله شىء وهو السميع البصير»[1]. والتوحيد عند الجنيد إنما هو مراحل وحلقات تؤدى آخرها إلى «الفناء» حتمًا، لأن عبادة الله عز وجل معرفته. وهى أول شرط العبادة الخالصة ـ معرفة الله.

وأصل المعرفة التوحيد الخالص ـ ومن ثم فلا تتحق العبادة إلا بشرط التوحيد. وإذا كانت المعرفة مشروطة بالتوحيد الخالص. فهما ـ إذن ـ لب العبادة. ولا ينطلق العبد من المعرفة إلا وينتهى إلى الفناء ماراً بحقائق التوحيد، أو بعبارة أخرى أن الحقائق التى يمرُّ عليها هى عينها حقائق التوحيد.. لأن التوحيد هو المحور الذى تدور عليه حقائق الإيمان والمعرفة. وإذا تم له ذلك فقد وصل إلى الفناء فى التوحيد.

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٤٩ وأيضا القشيرى: الرسالة القشيرية: ص ٢٩٩.

ولا شرط للصوفى عند الجنيد إذا هو وصل إلى هذه الرتبة، إلا أن يعبر مرحلة الفناء إلى البقاء، فيكون «موجوداً مفقوداً ومفقوداً موجوداً». وهو لايزال باقيًا على بيان الصحو، خارجًا من سكرة الغلبة وغشية التلوين.

ولا تدخل عليه المشاهدة فيكون مستسلمًا لها، ولكن بورود المشاهدة عليه يظل متميزاً بالصحو والإدراك، فينزل الأشياء منازلها، ويوضعها مواضعها لا لشيء إلا لأنه مدرك لصفاته، عارف لآثاره وهو لا يزال على حال البقاء بعد نوبة الفناء. وإليك نص الجنيد الذى صدر به مجموعة مسائله فى التوحيد: «أعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته،وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيده نفى الصفات عنه بالكيف والحيث والأين، فبه استدل عليه، وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه، فبتوفيقه وقع التوحيد له، ومن توحيده وقع التصديق به، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه، ومن التحقيق جرت المعرفة به، ومن المعرفة به وقعت الإستجابة له فيما دعا إليه، ومن الإستجابة له وقع الترقى إليه، ومن الترقى إليه وقع الإتصال به، ومن الاتصال به وقع البيان له، ومن البيان له وقعت عليه الحيرة، ومن الحيرة ذهب عن البيان، ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له، وبذهابه عن الوصف وقع فى حقيقة الوجود له، ومن حقيقة الوجود وقع فى حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده، وبتفقد وجوده صفا وجوده، وبصفائه غُيِّب عن صفاته، ومن غَيْبَتِه حضر بكليته، فكان موجودا مفقوداً ومفقوداً موجوداً.. فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان ثم كان لأنه خرج من سكرة الغلبة إلى بيان الصحو، وترد عليه المشاهدة لإنزال الأشياء منازلها، ووضعها مواضعها لإستدراك صفاته، ببقاء آثاره والإقتداء بفعله، بعد بلوغه غاية ماله منه»(١).

يكفى هذا النص دليلاً على عقيدة الجنيد الراسخة فى التوحيد والتى بنى عليها أحوال التصوف ومقامات المقربين. بل إنه فى كل أقواله ومقالاته تظهر لنا عقيدته الراسخة، فلا ينصلح التوكل على الله إلا بتمام التوحيد، ولا يتم الزهد إلا بكمال التوحيد، ولا تكون المحبة الا ويكون التوحيد سابقًا عليها.

(١) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٦٣ش، ٦٤ى.

أصل التوجه إلى الله توحيد خالص، وأصل التوحيد الخالص تنقية القلب عن مشاغل الفتنة حتى تحل فيه المعرفة الكاملة بالله. فليست الفتنة سوى الشرك اللطيف تدخل عليه فتمزق يقينه وتشتت همّه، وتفسد ظنه بالله. وذلك كله من آفات الوجهة يتجه إليها القلب للتوحيد.

وعلى القلب الصادق في توحيده أن تكون القناعة مالكة له، ويكون الرضى مستحوذاً عليه، فينعقد لديه شتات الحكمة، ويتحرى تنزيه الصانع بالتفرقة بين «صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث»[1] بل تتلاشى إرادة المحدث في إرادة القديم.

يقول الشيخ زروق: «واعجبًا.. كيف يظهر الوجود في العدم، أو كيف يثبت الحادث مع مَنْ له وصف القدم. وحين قال رجل أمام أبي القاسم الجنيد: الحمد لله، ولم يقل رب العالمين قال الجنيد: كَمِّلها يا أخي، فقال الرجل: وأي قدر للعالمين حتى يذكروا معه. فقال الجنيد: قل له يا أخي فإن الحادث إذا قرن بالقديم تلاشى الحادث وبقى القديم»[2].

وليس هذا نوع من الإتحاد أو الحلول ولكنه أخص خصائص التوحيد في حال الفناء. لأن القديم والحادث لا يلتقيان إذ الأشياء كلها في حيز العدم، فلا يثبت الحادث مع من له وصف القدم. وأن إقتران الحادث بالقديم لا يجعل للحادث وجوداً ببقاء القديم. ولهذا ينتفي القول بالإتحاد، إذ معنى الإتحاد هو إقتران القديم مع الحادث، فيتحدان حتى يكونا شيئًا واحداً، وهو محال، إذ هو مبنى أيضًا ـ على وجود السوى، وما ثمّ سوى..[3].

---

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء جـ١٠ ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٢) الأنصاري الهروي: منازل السائرين إلى رب العالمين، دراسة وتحليل وتحقيق د. عبدالقادر محمود ضمن كتابه دراسات في الفلسفة الصوفية والعلمية ص٣٧٥.

(٣) ابن عجيبة الحسيني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص٥٨.

خصائص الموحدين:

وقد وضح الجنيد صفات الموحدين وتحدث عنها بجلاء، فقسم لنا الناس على ثلاثة أصناف: الأول: طالب قاصد. والثاني: وارد واقف والثالث: داخل قائم. ويقول في ذلك: «أما الطالب لله عز وجل قاصد نحوه، بإسترشاد دلائل علم الظاهر، معامل الله عز وجل بحد ظاهره. أو وارد للباب واقف عليه، متبين لمواضع تقريبه إيَّاه، بدلائل تصفيته باطنه، وإدرار الفوائد عليه، معامل لله عز وجل في باطنه، أو داخل بهمه قائم بين يديه، منتف عن رؤية ما سواه، ملاحظ لإشاراته إليه، مبادر فيما يأمره مولاه» ثم يقول: «وهذه صفة الموحد لله عز وجل»[(1)].

فالتوحيد عنده بين ثلاثة: القاصد، والواقف، والقائم.. وأعلاهما درجة هو الداخل القائم؛ لأنه قائم بين يدى الله، يرى التوحيد يقينًا، واليقين معرفة بالله تزيده ثقة بخصائص التوحيد. فالتوحيد عند الجنيد ـ يرتبط كما سبقت الإشارة ـ إرتباطًا وثيقًا بالمعرفة وفي ذلك قال: «سئل بعض العلماء عن التوحيد. فقال هو اليقين. فقيل له بين لنا. فقال: هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونها فعل الله وحده لا شريك له فإذا فعلت ذلك فقد وحدته»[(2)].

وهذا يحتاج منا إلى إستدراك وتفصيل:

فليست المعرفة هنا إسقاط التكاليف وإنما معناها التسليم الذى يوجب شرعية التكليف، والعمل الذى ينصلح به التسليم ولا تتعطل فيه واجبات الشريعة. وذلك من ضمن الأخطاء الشنيعة التى وقع فيها جهلاء الصوفية: إسقاط التكاليف. ولقد حذر الجنيد من هذا المعنى الفاسد الذى تضيع فيه حقوق الشريعة تحت ستار التقوى وذريعة الإيمان، فقال لرجل ذكر المعرفة وهو يقول: «أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك

---

(١) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٦٥ش.

(٢) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص١٥٩ والقشيرى: الرسالة القشيرية ص٥.

الحركات، من باب البر والتقوى، إلى الله تعالى. فقال الجنيد: إنَّ هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهذه عندي عظيمة. والذي يسرق ويزني، أحسن حالاً من الذي يقول هذا. وإن العارفين بالله، أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لن أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي دونها، وأنه لأوكد في معرفتي وأقوى في حالي»[1].

وهذه نقطة جوهرية في أصول الطريق عند الجنيد، فمع صدقه وإيمانه بالحقائق لا يذهب إلى نقض الشريعة بإدعاء المعارف وترك الحركات، لأن الشريعة باب الحقيقة الأوحد. وإسقاط التكاليف هدم للشريعة يؤدي إلى هدم الحقيقة، والشريعة تتمم الحقيقة وتكشف عما استتر من حكمتها، وتظهر ما هو مضمور فيها.

ولم يترك الجنيد أوراده حتى في حال نزعه، فقيل له في ذلك! فقال: ومن أولى مني بذلك وهذه صحائفي تطوى. فلم يترك الخدمة رضى الله عنه وهو في مثل هذه الحالة فكيف بسواها، قيل له إن جماعة يزعمون أنهم يصلون إلى حالة يسقط عنهم فيها التكليف.

فقال: «وصلوا ولكن إلى سقر»[2].

والمؤمنون الصالحون من أهل العرفان، يضعون الحق نصب أعينهم بل هو غايتهم التي يقصدون إليها من أول الطريق، ولا يدعهم الحق غافلين، ولكن الحق نصب لهم أعمال أدلة العمال، فسعوا وجاهدوا فظفروا بنفوسهم وهم لا يزالون متجهون إلى الغاية التي قصدوها عند بداية الطريق.

سئل الجنيد رحمه الله إلى أين تنتهي عبادة أهل المعرفة بالله عز وجل، فقال: «إلى الظفر بنفوسهم، نصب الحق لهم أعمال أدلة العمال، فوقفوا مع ماله دون التعريج على ما لهم، فشوق إليهم الأنبياء، وانتسب بهم الأولياء، وسبَّحت لهم الملائكة، فتركوا ما

(١) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية ص ١٥٩.

(٢) ابن عجيبة الحسيني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص٢١٠.

لهم ووقفوا مع ما لله عز وجل عليهم، وسائر الناس وقفوا مع ما لهم وتركوا ما لله عز وجل عليهم، فرد الله عز وجل كلاً إلى قيمته»[١].

بهذا الاعتدال المنهجى فهم الجنيد عقيدة التوحيد فربط فى إحكام شديد بين الشريعة والحقيقة، وقاده ذلك إلى التحقيق فى التوحيد وإلى الفناء فيه. فالتوحيد ثمرة المعرفة الناتجة عن الجمع بين الشريعة والحقيقة جمعًا يصعب التفرقة فيه بين التصوف عامة وغيره من المذاهب الإسلامية الأخرى - كعلم الكلام مثلاً - التى تنزِّه الخالق عن أوصاف المخلوقين. بل إن التصوف يزيد فى ناحية الحقيقة عمقًا بحيث لا تنقض الثانية الأولى ولكن تزيدها جلالاً وتمييزًا وروحانية... ذلك ميزان محكم يسير عليه التصوف عند الجنيد وعند غيره من أقطاب التصوف السُّنى، ونفهم من خلاله عقيدة التوحيد.

٢ - الفناء فى التوحيد:

رأينا أنه مما لا بد منه معرفة التوحيد أولاً حتى يكون الفناء ثانيًا، وإذا كان هذا هو معنى التوحيد عند الجنيد فكيف يكون الفناء فيه؟

الحقيقة أنه لا فناء بلا توحيد، وإنما الفناء فى التوحيد إدراك عظمة الخالق؛ فيه يكون سبيل المخلوق بالعلم والمعرفة إلى إدراك المعلوم والمعروف، وعند تمام هذا الإدراك يكون الفناء، فناء مقصودًا إلا يأتى عرضًا فى مسير الطريق. ولكنه يتحقق بالجهد والعمل ورسوخ العلم وحلاوة العبادة؛ ويتصف حال المريد فيه بالبقاء والصحو لا السكر والمحو. وهنا تجدر الإشارة قبل تناول موضوع الفناء إلى علاقة المعرفة بالتوحيد. قال المكى فى حقيقة التوحيد: «هى باطن المعرفة وهو سبق المعروف إلى من به تعرف، بصفة مخصوصة، بحبيب مقرب مخصوص، ولا يسع معرفة ذلك الكافة وإفشاء سر الربوبية كفر»[١].

---

(١) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٦٦ى - ٦٦ش.

(٢) أبو طالب المكى: قوت القلوب جـ٢ ص٩٠.

وذلك هو علم العارفين الذى أشار إليه الغزالى.. وهو إيمان الأولياء.. يختصون بالعلوم والمعارف الإلهامية التى تتأتىَّ بعد تطهير القلب وجلائه وتزكيته وصفائه حتى يتلالأ فيه نور الحقيقة وجلية الحق بنهاية الإشراق(1).

وهذه المعارف بطبيعة الحال تختلف عن المعارف والعلوم التعليمية التى يختص بها النظار من ذوى الاعتبار. لأنها العلوم التى تأتى عن طريق الكسب والتعليم. ويكاد يتفق جميع الصوفية على أن علوم العارفين إلهامية وليست من قبيل الكسب. ويتفق الغزالى أيضًا مع الجنيد فى هذه النقطة كما سنرى عند بحث الغزالى. وكلاهما يصرح بأنه: «لا يعرف الله إلا الله» وقد لا يدرك المدرك عظمة الخالق فيقر بعجزه وهو فى حال الفناء.. وأنىَّ له معرفة ذلك!!.. ومنه قول الجنيد: «إنَّ أعلى كلمة فى التوحيد هى ما قاله أبو بكر رضى الله عنه: سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته»(2).

وليس العجز هنا معناه عدم المعرفة المطلقة بالله تعالى،و لكنه يشير إلى تحصيل المعرفة أولاً بالإكتساب والنظر، فالعجز هنا يشير إلى حالة موجودة لا إلى حالة معدومة، ولن يكون العارف فى ذلك غير مؤهل للمعرفة ما دامت المعرفة موجودة فيه بالضرورة، لأنها فى هذه الحالة تشبه معرفة النظر العقلى(3). لكن معرفة النظر العقلى قاصرة عن الإدراك، والعقل الواعى هو الذى يدرك مبلغ قوته، ويعرف حدود سلطته فيتصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين، ويكشف ما مكنّه من أسرار العالمين، حتى إذا غشيته سبحات الجلال وقف خاشعًا، وقفل راجعًا وأخذ أخذ الراسخين فى العلم الذين قال فيهم على بن أبى طالب ـ كرم الله وجهه ـ فيما يروى عنه: «هم الذين أغناهم عن إقتحام السدود

---

(1) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ3 ص9، 20، 22.

(2) القشيرى: الرسالة القشيرية ص300، والهجويرى: كشف المحجوب ص337، 338. وقوت القلوب جـ2 ص87 لكن وردت فى خطبة أبى بكر الصديق كما ذكرها «المكى» بإختلاف بسيط فى التركيبة اللفظية هكذا: «الحمد لله الذى لم يجعل السبيل إلى معرفته إلا بالعجز عن درك معرفته» (جـ2 ص87 من قوت القلوب).

(3) الهجويرى: كشف المحجوب: ص338.

المضروبة دون الغيوب، الإقرار بحملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب. فمدح الله تعالى إعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علمًا، وسمى تركهم فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخًا»(1).

لأن الله سبحانه «لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته فهو الذى تشهد له أعلام الوجود، على إقرار قلب ذى الجحود تعالى الله ـ عما يقول المشبهون والجاحدون له ـ علوًا كبيرًا»(2).

وبهذا المضمون الطيب فهم الجنيد مقولة أبى بكر الصديق؛ وحدَّ حدود العقل الذى يقر العجز، ولا يمنعه اقرار العجز من اكتساب المعرفة الضرورية فى البداية.. لماذا؟!.. لأنه: «إذا تناهت عقول العقلاء فى التوحيد تناهت إلى الحيرة»(3).

وعلى ذلك يحدد الجنيد نظرية المعرفة وأداتها «القلب» وقد أفاض الغزالى فى شرح نظرية المعرفة عند الصوفية إفاضة ـ كما سيأتى تفصيله ـ جامعة لا تدع زيادة من ورائه لمستزيد.

ومن الإعتراف بتحديد قدرة العقول ينطلق الجنيد ليوضح معنى الفناء ولا يتخلى عن هداية الشرع وصحبة العلم ونورانية السلوك.

كيف يكون الفناء فى التوحيد عند الجنيد؟!..

الواقع أن الجنيد يقدم لنا فى كتاب «الفناء» معانى متعددة ونقاط مختلفة يُفهم منها موضوع الفناء فى التوحيد. فهو يشير إلى أن الحق تبارك وتعالى يبدو لعباده فى صورة الرعاية لهم بعد أن محى اسم وجودهم وعلومهم وهم لا يستطيعون أن يصفوا ما شاهدوا وعلموا.. يقول: «.. وَجْدهم بالحق بهم وما بدا عليهم بقول وسلطان غالب، لا ما طالبوه فأذكَّروه وتوهَّموه بعد الغلبة، فيمحقها ويفنيها، فإنه غير متشبث بهم ولا

(1) الشيخ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية ص١٦١، ١٦٢ دراسة وتقديم د. عاطف العراقى.

(2) الإمام على بن أبى طالب: نهج البلاغة. شرح الشيخ محمد عبده ص٦٩.

(3) الرسالة القشيرية: ص٢٩٩.

منسوب إليهم، وكيف يصفون ويجدون ما لم يقوموا فيحملوه، أو يقاربوه فيعلموه..»(١).

ثم يقدم الحديث القدسي: «لا يزال عبدى يتقرَّب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به..»

ويتساءل الجنيد بعد ذلك قائلاً: «فإذا كان سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به فكيف تُكيِّف ذلك بكيفيته أو تحده بحد تعلمه».

ثم يقدم لنا عقيدته المعتدلة فى الفهم الصائب الذى من شأنه أن يرفض كل مظهر من مظاهر الحلول أو الإتحاد، وكل ما من شأنه ـ أن يؤدى إلى توهُّم تجلى الذات الإلهية فى صورة بشر حتى ولو كانت بالصفات.

ولكن يضع الجنيد معنى آخر لظهور العبد بصفات الرب.. فليس معناه الوحدة الوجودية ولا معناه الحلول، ولا معناه الإتحاد.. ولكن معناه مستمد من المصادر الإسلامية التى تتسع ولا تنقبض عن لقاء هذه المصطلحات.

معناه عند الجنيد اللطف الإلهى، والتأييد، والتوفيق والنصرة، والمعونة. أما من يدَّعى معنى غير ذلك من الألفاظ التى ليست لها صلة بالمصادر الإسلامية، فهو فى نظر الجنيد «مبطل فى دعواه» يقول: «ولو أدعى ذلك مدع لأبطل فى دعواه» ويؤكد على إنَّا «لا نعلم ذلك كائنًا بجهة من الجهات تعلم أو تعرف، وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب وموافقة الحق، وذلك فعل الله عز وجل فيه ومواهبه له، منسوبة إليه لا إلى الواجد لها، لأنها لم تكن عنه ولا منه ولا به، وإنما كانت واقعة عليه من غيره، وهى لغيرها أولى وبه أحرى..»(١).

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٥٦ى: وانظر كذلك رسائل الجنيد: تحقيق د. على حسن عبد القادر ص٣٣. وانظر كذلك نشرة د. كمال جعفر: لكتاب الفناء للجنيد فى كتابه التصوف طريقًا ومذهبًا وتجربة ص٣٠٣ ـ ٣٠٩.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، مخطوط ضمن رسائل فى التوحيد لوحة ٥٦ى وانظر كذلك د. كمال جعفر: التصوف: طريقًا ومذهبًا وتجربة ص٢٥٤.

ثم يعود فيقرر مذهبه فى الرؤية والمكاشفة والمعرفة الإلهية أو المعرفة اللَّدنية «فلا يعرف الله لا الله». والذين يتمتعون بالمشاهدة لا يظفرون بها تامة، وإنما يظفرون بالعطايا الإلهية والهبات الربانية والنفحات الممدودة بمدد إلهى توصلهم بالله أكثر وتقربهم به أشد، ولأن الله تعالى لا يستطيع أحد ـ أيًّا كان ـ أن يعرف صفاته وأسماءه التامات فضلاً عن حقيقة ذاته فلا يعرف الله تعالى جلت قدرته وعظمته إلا الله هو وحده.

ومن هذا المعتقد فى المعرفة الإلهية يجيب الجنيد على سؤال طرحه رجلٌ أمامه قائلاً: «يا أبا القاسم هل رأيتم ربكم حين عبدتموه، أم اعتقدتم الوصول إليه بقلوبكم؟ فقال الجنيد رضى الله عنه: أيها السائل ما كنا لنعبد ربًا لا نراه، وما كنا بالذى تراه أعيننا فنشبهه، وما كنا بالذى نجهله فلا ننزهه، فقال له الرجل: فكيف رأيتموه؟ فقال له: الكيفية معلومة فى حق الرب، لن تراه الأبصار فى هذه الدار بمشاهدة العيان، ولكن تعرفه القلوب بحقائق الإيمان، ثم تترقى من المعرفة إلى الرؤية بمشاهدة نور الإمتنان، فهو سبحانه مرئى بالحقائق القدسية، منزهٌ عن الصفات الحديثة، مقدسٌ بجماله، منعوت بكماله، متفضلٌ على القلوب بمواهبه ونواله. معروفٌ بعدله، منعوت بفضله..»(١).

فالعقيدة الصريحة تقدس الله عن اللحوق، وتجعل الوحدة هى وحدة التوحيد الإلهى، أو وحدة الفضائل الإلهية أو وحدة الشهود التى تقوم على نظرية المعرفة. والمعرفة ـ كما سبقت الإشارة ـ هى من الأسس التى ينبنى عليها الفناء فى التوحيد عند الجنيد وعند الغزالى أيضًا؛ إذ تلقى الغزالى هذا الأثر من الجنيد وغيره من الصوفية الذين عوَّلوا فى فهمهم للمعرفة على «القلب» لا العقل فإن العقل قاصر: عاجز دلالته العجز عن إدراك المعارف الإلهية.

* * *

وإذا كان الجنيد يرى أن معرفة الله إنما تتم عن طريق القلوب بمعرفة حقائق الإيمان ثم تترقى من المعرفة إلى الرؤية والمشاهدة، فإن الغزالى ـ أيضًا ـ يعول على القلب باعتباره أداة صالحة لإستقبال المعارف اليقينية.

---

(١) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص٥٠٢.

وقد أفاض فى شـرح ذلك فى الجزء الثالث من الإحياء حين تحـدث عن عجائب القـلـب[1] ويرى أن طاقة القلب إنما تنفتح بالرياضة والجهـاد ـ كما أنهـا تنفتح بالنوم والموت ـ وكذلك تنفتح باليقظة لمن أخلص الجـهاد والعمل، وتخلّص من سطوة الشهوة والغـضب وأخلاق القـبح وأعمـال الرداءة. والمعنى أن المرء إذا انفـتح عنده عـين القلب وسمعه فى مناسبـة عالم الملكوت استطاع أن يطالع عالم الملكوت[2]. ولكن الفـرق بين الجنيد والغزالى فى هـذا، أن الجنيد يركز على المعنى فقط. وهو المعنى الصـوفى المقصود المحدد، ولكن الغـزالى يستطرد ويتدفق بما له من ثقافـات فلسفية واسـعة، ودراية بمناهج المعرفـة عند النظار والمتكلمـين الذين اختـبرهم وأخـذ عنهم ونقدهم وهاجـمهم ـ كـما سيأتى تفصيله فى نظرية المعرفة عند الغزالى وعلاقتها بحال الفناء.

ونعود إلى الجنـيد لنرى المشاهدة عنده هـى كمال الجـهد الذى يبلغـه الصوفى فى حال الفناء. فأهل الخـاصة والخاصة المختصة: «فـإن حضورهم فَقْدٌ، ومتعـتهم بالمشاهدة جهـد، لأنهم قد محوا عن كل رسم ومـعنى يجدونه بهم أو يشهـدونه من حيث هم، بما استولى علـيهم فمحاهم، وعن صـفاتهم أفناهم، حتى قـام بهم وقام عنهم بمالهم، وثبت دواعى ذلك عليهم وفيهم من جنس كـماله وتمامه، فوجدوا النعيم به غيـبًا بأمتع الوجود على غير سبيل الوجود، لإستئثار الحق وإستيلاء القهر..»[3].

فـالمشاهدة هى كـمال أول للجـهد المبـذول من الصـوفى فى حال الفناء، بحـيث يتخلى فـيها عن الصفـات والخصائص الإنسانـية لقيام الحق له بذلك. وهى حـالة عزيزة قلما يصل إليها السالكون، أو يثبتون عندها على قدم الوصول.

والمشـاهدة مـرتبطة بالكشـف، وفى حـال الفناء عند الجنيـد يتـحـدث عن تجـربة الكشف الصوفـى، وهى تجربة هامة يقـصد إليهـا السالك، ولا يصـيب منها شيـئًا إلا إذا

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٢.

(٢) الغزالى: كيـمياء السعادة، دراسـة وتحقيق وتعليق، محمـد عبدالعليم، مكتبـة القرآن، القاهرة ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م، ص٤٦.

(٣) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، مخطوط ضمن رسائل فى التوحيد، لوحة ٥٦ى.

أنعم الله عليه بها، فهى تمثل هدفًا مرموقًا يحاول الصوفى أن يصل إليه ولا يصل إليه إلا إذا كان بمشيئة الله من أهل الوصول.

وينبهنا الجنيد إلى أن الصوفى مهما تكشفت له الكشوفات وسطعت له بوارق الحق وأنواره، وتكشفت له من صفاته الذاتية الحقائق الخافية، لا يحاول أن يركن إلى نفسه ويرضى نوازعه، فرضى النفس ـ أيًا ما بلغت درجة إرتقاء العبد ـ لا يعد علامة دالة على الوصول. وإنما مقاومة نوازع النفس أمر محمود فى جميع الأحوال، حتى فى الحال التى يكون عليها العبد فى غاية السمو والرفعة والإرتقاء. يقول الجنيد: فلما فقدت الأرواح النعيم الغيبى الذى لا تحاسه النفوس ولا تقاربه الحسوس، ألفت فناها عنها ووجدت بقاها يمنعه فناها. فإذا أحضرها أنيتها وأوجدها جنسها، استترت بذلك عما كانت به وكان بها، فغصّت بنفسها وألفت بجنسها، إذا أفقدها التمام الأول والإكرام الأكمل، وردّت إلى تعلم وتعقل، فالحسرة فيها مستكنة وغصة الفقد بها متصلة فى حال حضورها وكائن وجودها، ولذلك تاقت إلى الشهوة ورجعت إلى الحاجة. وكيف لا يكلمها اخراجها بعد غيابها، وتوقانها بعد امتلائها...»[1].

لا تظنن فى هذا النص تصريح بقدم الأرواح؛ فهو مما لا يقبله الجنيد ولا يأخذ به، وله نصوصٌ صريحة فى ذلك، وسنعرف ذلك فى موضع آخر.

ولكنه يعنى فى هذا النص ـ والله أعلم بما يعنى ـ أن النفوس العارجة إلى الكمال تتذبذب بين النعيم الغيبى والتوقان إلى الشهوات، وليست الشهوات هنا هى من جنس الشهوات الحسية أو أنها تحمل المعنى الحسى أو المفهوم الشهوانى المحسوس. .. وإنما معناها الشهوات المعنوية التى تعترى النفوس والأرواح فى حال الفناء أو بعبارة أخرى «إلف» الفناء وعدم الإرتداد إلى «البقاء».

تأمل قول الجنيد السابق: «ألفت فناها عنها ووجدت بقاها يمنعه فناها» لعل هذا هو المقصود بشهوات الأرواح.

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، مخطوط ضمن مجموعة رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٥٦ش.

ويمكن أن نفهم ذلك بوضوح إذا رجعنا إلى ابن سينا، فربما يكون ابن سينا أوضح فى هذه النقطة. ففى إحدى إشاراته لمقامات العارفين يقول عن العارف: «ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظه، لا من حيث هى بزينتها، وهناك يحق الوصول»[1].

ويشير ابن سينا بهذا النص إلى «الفناء فى التوحيد» الذى هو آخر درجات السالكين: درجة الوصول التام، ولكن موقف العارفين من هذا الوصول ليس كله من قبيل الكمال، فقد يبتهج العارف بنفسه ويفرح. ولا يدل الإبتهاج بالنفس على شىء حتى ولو كان بسبب الحق أكثر مما يدل على الإعجاب بالنفس والرضى بالذات. ولهذا يقع عليه «التردد» بين التوجه إلى النفس، والتوجه إلى الحق.

أما الواصلون ـ كما يرى ابن سينا ـ فهم فى غيبة عن النفس، والغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها لأن العارف «وإن لحظ نفسه، فمن حيث هى لاحظه، لا من حيث هى بزينتها» فالنفس هنا متوجِّهة بالكلية إلى الحق،وإنما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجَّه إليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط، فهى ملاحظة النفس بالمجاز أو بالعرض وهذا معنى الوصول الحقيقى عنده[2]: توجه النفس إلى الله بغير زينة ورياء..!!

وإلى هذه النقطة تحدث ابن عطاء الله السكندرى فقال: «سمعت شيخنا أبا العباس المرسى رحمه الله ـ يقول: «ولن يصل العبد إلى الله تعالى حتى تنقطع عنه شهوة الوصول إلى الله تعالى. ويفسر ابن عطاء قول الإمام أبى العباس المرسى فيقول: «يريد والله أعلم أن تنقطع عنه انقطاع أدب لا انقطاع ملل أو لأنه يشهد إذا قرب إبّان وصوله عدم استحقاقه لذلك، واستحقاره لنفسه أن يكون أهلاً لما هنالك فتنقطع عنه شهوة الوصول لذلك.. لا مللاً ولا سلوا ولا اشتغالاً عن الله تعالى بشىء دونه»[3].

لا زلنا نصر على أن الشهوة هنا شهوة معنوية والمقصود بها: موت حظوظ النفس

---

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا ـ القسم الرابع ص٨٣٤.

(2) نصر الدين الطوسى: شرح الإشارات والتنبيهات ص٨٣٥.

(3) ابن عطاء الله السكندرى: التنوير فى إسقاط التدبير ص٣٠.

موتًا تامًا فإذا ماتت هنالك يحق الوصول. لأن حظوظ النفس هى العقبة الكؤود أمام حال الفناء، بل تتدخل فى حال الفناء فتقبض النفس قبضًا يحجبها عن العبور إلى البقاء كما ذكر الجنيد وأفاض فى هذا المذكور.

ولعل إشارة ابن سينا إلى مقام «التردد» أوضح فى هذه النقطة، فهو يشير فى أكثر من نص إلى عدم مطاوعة الذات فى تبحجها بلذاتها، وإن كان ذلك بالحق فهو تيه وعز واعتداد لا يكون من قبيل الخلاص.

يقول: «الإلتفات إلى ما تنزه عنه، شغل، والاعتداد بما هو طوع من النفس، عجز، والتبجح بزينة اللذات، من حيث هى لذات، وإن كانت بالحق، تيّه، والإقبال بالكلية على الحق خُلاص»[1].

فابن سينا ينّبه على نقصان الدرجات التى قبل الوصول فتكون مانعة عن الوصول الحقيقى[2]. وكل ما يلتفت إليه العبد عما سوى الحق يعتبر فى نظر ابن سينا شغل عن الحق؛ فعلى العارف ـ إذن ـ أن يراقب خطرات النفس والضمير ويحترز فى العبادة، فقد تؤدى به إلى إطاعة النفس بالتبجح بزينة اللذات (المعنوية) وهذا ضرب من التيّه والحيرة يفضى بالعارف إلى الترددُ من جانب إلى جانب يقابله. فلابد من طريق يتخلص به العارف من ذلك التردد الموصوف، ولا خلاص له إلاّ فى «الإقبال على الحق بالكلية» والمخلصون فى ذلك على خطر عظيم.. وهنا يحق عليهم المكر والبلاء كما قال الجنيد، فالعارف الراضى عن نفسه لا يأمن مكر الله وقد يحيط به المكر من حيث لا يعلم. وعندما تتكشف له صفات ذاته ويخضع لتجربة الفناء الكلية هنالك يقع عليه البلاء.

وهو ما عناه صديق للجنيد بقوله: «صف لى تلوين البلاء عليهم فى موطنهم العجيب ومنزلهم القريب» وقد كان الجنيد قد تحدث من قبل عن أهل هذه النسبة العالية

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ـ ص٨٣٦ وأيضًا: شرح الطوسى ص٨٣٧.

(٢) د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص٢٣٤.

كيف يجرى عليـهم البلاء. فقد يأتيـهم البلاء من «لذة الأشياء فيـهم» حيث أنهم «يلذوا برؤية أنفسهم فى مواطن الفخر ونتائج الذكر وغلبات القهر»[1].

ولما قال له صـديقه «صف لى تلوين البـلاء عليهم.. قال: «..أحـضرهم الفناء فى فنائهم، وأشهدهم الوجود فى وجودهم، فكان ما أحـضرهم منهم وأشهدهم من أنفسهم سترًا خـفيًا وحجـابًا لطيفًا، أدركوا به غـصة الفقد وشـدة الجهد، لإستتـار ما لا تلحق به العلل، احضـار ما يلحق العلل به وتليق الآثار بصفـته، فطالبوه فـيما كان مطالبـهم، وما يعرفه من نفوسـهم، لأنهم حلوا بمحل القوة، ونالوا حقائق الحظوة، فأقيم عليـهم مشغلاً لهم، فنشأ منه فيهم تمام كان ولا كان على الصفة، وإن كانت عضة البلاء تزيد»[2].

أما وأن أهـل البلاء كيـف يتلون عليهم المكر والبـلاء، فإنهم كـما يرى الجنيـد لما استغنوا بما كان بدا فخرجوا عن الفاقة.. وأُلبسوا الظفر بجهد الاقتدار، وصلة الافتخار، وكانوا بذلك ناظرين إلى الأشياء بما لهم، دون التعريج على ماله، بإقامة الفرق والفصل، لما... رأوا ووجدوا بـالعينين... فـإذا بدت عليهم بوادى الحق... خـرجوا عن ذلك غـير مشاكـين له، مؤثرين لما انفردت به متعتـهم، دالة عليه ويقينًا بالسماحـة، لا يرون رجوعًا عليهم ولا مطالبة تجرى عليهم. فإذا كان ذلك أحاط بهم المكر من حيث لا يعلمون»[3].

وإذا تأملنا هذا الـنص وجـدناه يضـيف شـيئًا جديدًا يوضح خـصـائص الفناء والتـجـربة الباطـنية عنـد الجنيد، فـالفـانون لا يفنون كليـة ولكنهم يـظلون «ناظرين إلى الأشيـاء بما لهم» أى بخصائصـهم وصفاتهم وسـماتهم الشخـصية «دون التـعريج على ماله» أى دون الاتحاد بالله وظنون الحلـول والجمع به جمعًا لا فـرقة فيه ولا تمييـز بين عبد ورب أو بين خـالق ومـخلوق؛ ولكن بـإقامة الفـرق بـين العبـد والرب، والفـصل بين المخلوق والخالق، والتمييز بين ما يجوز وما لا يجوز.

---

(١) أبو القاسم الجنيد: كتـاب الفناء؛ ضمن مـخطوط رسائل فى التـوحيد ١٣٤ توحـيد بمعـهد المخطوطات العربية، لوحة ٥٧ى وراجع كتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ص١٣٧ وما بعدها.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد، لوحة ٥٧ش.

(٣) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد، لوحة ٥٧ش.

وفى قوله «غير مشاكين له» تدرك معنى أنهم قد تحققوا من الوصول، ولكنهم إذ لا يجدوا رجوعًا مرة أخرى إلى عالم البقاء بعد إيثارهم متعة التلذذ بما انفردوا به من بوادى الحق، فقد أحاط بهم المكر من حيث لا يعلمون.

وبوادى الحق ليست بالمفهومة المباحة إلا لأهل العرفان والتحقيق، وليس لصاحب النظر والبرهان منها أدنى نصيب. يدل على ذلك قوله الجنيد لصديقه: «وأنىٌ لك بعلم ذلك، وليس يعلمه إلا أهله، ولا يجده سواهم، ولا يطيقه غيرهم»[1].

وقوله أيضًا: «أفهم» وهى كلمة تعبر على أن الكلام مستتر غير ظاهر، ويكررها الجنيد كثيراً فى معرض حديثه مع صديقه، ولكن صديقه يعود فيقول له: «قد أغربت على عقلى، وزدت فى خبالى، فأدنِ من فهمى» فيقرر له الجنيد بشىء من التفصيل أن أهل البلاء قد تغرَّبت أسرارهم، وتاهت أرواحهم عمر الأبد لإتصالهم بحادث الحق فيهم وبلوغهم مبلغ الفناء.. فإذا أرواحهم هائمة لاتأويها المواطن ولا تجنها الأماكن: «تحن إلى مبتليها حنينًا، وتئن بفناء النائى عنها أنينًا، قد شجاها فقدانها وذلها وجدانها، أسوفه عليه، موجعة لديه، متشوقة فى الوجد إليه، أعقبها بها ظمأ، ويزيد الظمأ فى أحشائها نماء، فهى الكلفة بمعرفتها، السخية بفقدها، أقام لها عطشها إليه مع كل مأتم مأتمًا، ورفع لها فى كل كسوة علمًا، يذيقها طعم الفقر، ويجدد عليها رؤية احتمال الجهد، مما له آثار المؤن، تواقة إلى مثلات الشُّجى، طلابة لشفائها، متعلقة بآثار المحبوب فيما يبدو..»[2].

وهؤلاء المبتلون إنما ابتلاهم الله بحال الفناء إختياراً وتقديراً منه، فصاروا عشاقًا لهذا البلاء الذى يقربّهم لله ومن الله وإلى الله، ولازالت أرواحهم: «ترى مقادير الألحاظ منه فى سرعة يقظتها، يستغرق هلاكها بالجارى عليها فى دوام البقاء وتشديد البلاء، حتى أمتعها بلاؤها، وآنسها به بقاؤها، لما رأته قريبًا لمنعها وآتيًا بلسعتها فلم تلو عن حمله

---

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٧ى.

وكذلك د. جمال جعفر: التصوف ص ٢٢٥ وانظر نشرته لكتاب الفناء ص٣٠٣ ـ ٣٠٩.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٨ى.

كلالاً ولا يرمت به مـلالاً. هم الأبطال فيمـا جرى عليهم لما أسـرَّ لهم. أقاموا فى قـهره، إنتظار أمره، ليقضى الله أمراً كان مفعولاً»[1].

يصف لنا الجنيد فـى هذا النص صفات الفـانين بتفسـير راقى، وتحليل أدبى رائع، يرمـز به إلى حال الفنـاء عند هؤلاء الذين حق عليـهم قضـاء الله وجرت عـليهـم عطيـة الفناء. ومن ثم؛ نرى أن الفناء قضاء من الله عليهم أولاً ثم انتظار لتوجيه القضاء، والأمر كله من قـبل ومن بعد مـوكول إلى الله ومعـلَّق بقدره وقدرتـه وقضائه. ومن أهـل البلاء بنعمة الفناء من أوى إلى بلائه، فساكن مراده «وما بلى هواه فى الأشياء إيثاراً لمتعة نفسه، وتمتعـه بوجود حـسه حتى ألجـا به ومكر به وأزال بالمكر عنه مزايلة حـاله، وأعتـد ببلائه شرفًا، ورأى أن سبب الخروج عنه سبب النقصان والضعف»[2].

حقا!.. سبب الخروج عنه سبب النقصان والضعف، وكيف يخرج العبد من نعمة أنعم الله بها عليه ـ وهى نعمة البلاء بحال الفناء؟!

***

وهكذا يصـيـر الفناء عند الجنيـد مـرتبطًا أوثق رباط بالعـلاقة الـتى تحكم الصلة المحمـودة بين المخلوق والخالق. والفناء عنده مـهما بـلغ فلا يبلغ بالصوفى إلـى تعطيل الشريعة أو خـرق نص الكتاب والسنة. بل هو درجة عُليا لا ينالها إلا مَن كَـمُل مجهوده وطبق قوانين الشريعة، بعـد أن يفهم حقيقة التوحيد التى هـى الركيزة الذوقية الأولى فى الإسلام على منهج الصوفـية. إنما يكون الفناء بالاخلاص فى التوحيد، ويكـون التوحيد عند أهل العرفـان، فناءاً عن شهـود السوى واستـغراقًا فى عظمـة الذات الإلهية، فـيفنى الصوفى عن نفسه بتوحيد الله توحيداً يبعـث الرضا بقضاءه وقدره، ويبقى النفس والقلب والضمير على قـانون الرضا، وقسطاس الإذعان والتسليم..تجرى عـليه مجارى الأحكام الإلهية وهو فرح بها مغبوط، لا يقنط ولا ييأس، لأنه أحل إرادة الحق محل إرادته، فليس

(١) أبو القاسم الجنـيد: كتـاب الفناء ضمن مخطـوط رسائل فى التوحـيد لوحة ٥٨ى وانظـر كذلك د. على حسن عبدالقادر: رسائل الجنيد ص ٣٧.

(٢) أبوالقاسم الجنيد: كتاب الفناء؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٨ى.

لليأس أو القنوط إليه من سبيل إلا حين تهتز العلاقة بينه وبين الله من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين.

ما دام العبد على هذه الحال من المحو والاستغراق فى أنعم الله، وفى جلائل قدرته وعظيم أوصافه، فلن يعبأ بدعوة من دعوات الخلق، ماذا يعنيه من الخلق وهو بعيد عنهم بقربه فى توحيد الحق وفنائه فى الله ـ Absorbtion in god عندئذ يكون على حد تعبير الجنيد: «معنىً تضمحل فيه الرسوم، وتندرج العلوم، ويكون الله كما لم يزل»[1].

حقيقة الفناء إذن: فناء الإرادة فى حقيقة التوحيد.

وحقيقة التوحيد هى: نفى التجريد عن عبادة السوى،وإثبات التفريد ولا يتم ذلك إلا بالفناء عما سوى الله.

ونود هنا أن نشير إلى الوجه الرابع من تصنيف الجنيد للتوحيد؛ ذلك الوجه الذى سبق لنا أن أرجأناه؛ فقد وضح به هاهنا؛ هذا المفهوم عندما سئل عن التوحيد الخاص المتعلق بالفناء يشير به الجنيد إلى لب تجربة الفناء فى التوحيد فقال: «أن يكون العبد شبحًا قائمًا بين يدى الله ليس بينهما ثالث، تجرى عليه تصاريف تدبيره، فى مجارى أحكام قدرته، فى لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له، وعن إستجابته له، بحقائق وجود وحدانيته فى حقيقة قربه، بذهاب حسه وحركاته لقيام الحق له فيما أراده منه، والعلم فى ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذا كان قبل أن يكون»[2].

وفهم كثير من الباحثين من مقولته: «يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون» أنها ذات أصل أفلاطونى أو أنها شبيهة بفكرة أفلاطون عن سبق وجود

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٤٩، والقشيرى: الرسالة القشيرية ص٢٩٩.

(٢) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٦٦ى، والسراج الطوسى: اللمع ص٤٩،و كذلك الهجويرى: كشف المحجوب ص٣٣٦، والقشيرى: الرسالة القشيرية ص٣٠٠.

النفس الإنسانية فى عالم المثل قبل هبوطها إلى البدن، وعند تحققها فى ذلك العالم بالمعرفة الحقيقية[1] وبعضهم أقتبس من تاسوعات أفلوطين ما ظنه مطابقًا لفكرة الجنيد[2] ويقتضينا هذا الفهم أن نقف عند هذه النقطة وقفة طويلة.

وفى الواقع أن هذا فهمًا يجانب الصواب ويبعد عن الحقيقة، ويتعسف كثيراً فى تفسير النصوص ويحمّلها ما لم تحتمل، ففكرة وجود أفكار مجردة تنم عن قدم النفس أو الروح كما يذهب أفلاطون لم تكن موجودة عند متصوفة الإسلام فى القرن الثالث الهجرى. والمصدر اليونانى فى التصوف ـ ككل ـ لم يكن فى ظل القرون الخمسة الأولى شيئًا بالقياس إلى المصدر الإسلامى[3].

وإنما جاء هذا الفهم من منهج المستشرقين فى الأشباه والنظائر[4] وتابعهم فيه أكثر الباحثين للتدليل على التأثير والتأثر. ومهد له البيرونى فى كتابه المعروف بـ «تحقيق

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣٧.

(٢) د. كمال جعفر: التصوف طريقًا ومذهبًا وتجربة، ص٢٥٢.

(٣) د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص٧٣.

(٤) منهج الأشباه والنظائر: هو المنهج الذى أندفع فيه نفر من مؤرخى التصوف والحياة الروحية فى الإسلام من المستشرقين أمثال: ثولك، وجولد تسهير، ومكدونالد، هورتن. ولا يزال هذا المنهج يجد له مع الأسف بعض الأنصار، وهو المنهج الهزيل الذى قاومه ماسينيون ووقف أمامه وأمام أنصاره ليدلى برأيه السديد الأصيل بأن التصوف الإسلامى نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن الكريم وسنة الرسول وحياته، وحياة أصحابه ذوى النزعات الزاهدة فى حين أن أولئك المستشرقين كانوا يردون التصوف كله إلى تأثيرات أجنبية كالأفلاطونية المحدثة والمذاهب الهندية التى مهد لها البيرونى ـ كما ذكرنا ـ وبعض العناصر النصرانية وغير ذلك من مصادر خارجة عن الإسلام. إذ كانت تعنيهم الوقائع التاريخية والترتيبات الزمنية والظروف السياسية والإجتماعية، وما عسى أن تكون لها من آثار فى تلك المشكلات الروحية ثم يندفعون إلى الحكم بتأثير سوابقها فى لواحقها دون سبر أغوارها والتغلغل إلى ما ورائها، فلم يتيسّر لهم اكتشاف الحجب التى قد يمنع سمكها من معرفة الحقيقة، أو الأسيجية التى قد تحول صفاقتها دون ادراك الكنه الذاتى للمعضلة. وعندما يتشبث الباحث بحرفية المسائل يحكم حكمًا خاطئًا يعتمد فيه على الهوى المتحكم.. وهذا ما حدث لبعض المستشرقين فى كثير من أحكامهم الجائرة فى بعض الأحيان. (انظر د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، تصدير عام عن حياة ماسينيون وأبحاثه. وانظر كذلك: د. محمد غلاّب: التصوف المقارن ص٣٩).

ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة» ففى هذا الكتاب يذهب إلى أن قدم الأرواح والنفوس والتناسخ وما ذهب إليه الهنود من أن الأرواح والنفوس كانت قائمة بذاتها قبل التجسيد بالأبدان معدودة مجندة تتعارف وتتذاكر، وأنها تكتسب بالخيرورة،وما يحصل لها من الإقتدار على تصاريف العالم، فكل هذا أثر فى صوفية الإسلام عنده[1]. دون أن يفرق بينهم أو يميز بينهم أنواع التصوف والصوفية: مذاهب كانت أو شخصيات.

ولم يكن هذا إلا من فهاهة البيرونى وفهاهة المستشرقين.

صحيح أن هناك تأثيراً وتأثراً، ونحن لا ننكر ذلك، ولا نستطيعه ولا يستطيع أحد أن ينكره ـ وبعيداً عن التطرف والغلو نستطيع القول أن العبرة بالتراث الفكرى والحضارى[2] أو بعبارة أخرى القاعدة التى أنبنى عليها تفكير المفكر أو شخصية المتصوف أو الفيلسوف وهو ما نطلق عليه «مضمون التصوف الإسلامى»[3].

إذا كنا لا نقبل أن يكون الغزالى مثلاً وهو القائل بفكرة كفكرة العادة، نافيًا قانون السببية، سابقًا ديفيد هيوم، أو لا نقبل أن يكون المعتزلة قد سبقوا الوجوديين؛ أو لا نقبل أن يكون ابن تيمية سابقًا فى محاولاته المنطقية فلاسفة الوضعية المنطقية فى العصر الحديث والمعاصر، فمن الأحرى أن لا نقبل أن يكون أفلاطون مصدراً من مصادر التصوف السنّى المعتدل فى الإسلام ومؤثراً فى أئمة الاعتدال كالجنيد فى فكرته السابقة فقط من منطلق واحد هو اختلاف التراث الفكرى والحضارى، أو بالحرّى إختلاف المضمون أو الخلفية التى يتحرك منها المفكر أو المتصوف.

---

(١) البيرونى: تحقيق ماللهند.. ـ تحقيق أدوار سخا وص٤٩ وأيضًا انظر د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٣ ص٤٥.

(٢) د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق من ص١٩ إلى ص ٢٢.

(٣) مضمون التصوف الإسلامى هو الذى يميز التصوف الإسلامى عن غيره من أنواع التصوف الآخر، بأن يرد التصوف الإسلامى إلى مضمون الكتاب والسنة أو أن مضمونه لا يخرج عما جاء به القرآن الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام وآثار الصحابة والتابعين.. «مضمون» التصوف الإسلامى هو الذى يميزه عن أنواع التصوف فى شتى الحضارات، ويصل به إلى الإستقلال والامتياز.

وانطلاقًا من هذه القاعدة المنهجية، نحكم بأن فكرة الجنيد في مقولته السابقة كانت بسيطة كل البساطة، ويسيره كل اليسر، فلم يقصد بها إلا أن يبين معنى الفناء فى الذات الإلهية بإقرار التوحيد الخالص، ومن ثم إسقاط إرادة المخلوقات وفقًا لإقرار الوحدة، وهذا المعنى يرد إلى آية من آيات القرآن الكريم وليس إلى أصل من أصول أفلاطون - أى يرد إلى الخلفية الثقافية أو إلى مضمون التصوف الإسلامى فى كتابه المقدّس.

ففى قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ من بَنِى آدَمَ من ظُهُورهم ذُرِّيَّتَهُم وأَشهَدَهُم عَلَى أَنفُسِهم أَلستُ بِربِّكُم؟ قَالُوا: بَلَى شَهِدنَا؛ أَن تَقُولُوا يَومَ القِيَامَة إِنَّا كُنَّا عَن هَذَا غَافلِين﴾[1] يقول الجنيد: «فمن كان وكيف كان قبل أن يكون، وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة، بإقامة القدرة النافذة والمشيئة التامة، الآن كان إذ كان قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد يذهب هو[2] - وهو أن يذهب كما لم يكن، ويتلاشى وتنمحى أوصافه، وتبقى أوصاف الحق كما لم يزل على معنى قوله صرت سمعه وبصره، ويده، ورجله وقلبه، يسمع به، ويبصر به ويأخذ به، ويعـــقل به[3]. أى نعم؛ هذا غاية توحيد الموحِّد كما فرضه الله على الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة.

٣ - آية الميثاق وفهم التحقيق:

ومعنى الفناء فى التوحيد - من خلال هذه الآية - هو تحقيق القُرب الذى يأتى بعد الفناء: فناء الموحد عن نفسه وعزوبه عن حسه فيجرى عليه أحكام الحق بإرادة الحق حتى يصبح ذرة كما كان فى الأزل عندما صدر ميثاق الوحدة، وأجاب الله تعالى عن السؤال المذكور الذى سأله جل جلاله وكانت تلك الذرة موضع سؤاله[4].

---

(١) سورة الأعراف: آية ١٧٢.

(٢) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ص٦٦ى.

(٣) أبوطالب المكى: علم القلوب ص٩٥.

(٤) الهجويرى: كشف المحجوب ٣٣٦.

من الواضح أن هذا فهم تحقيق لآيات القرآن الكريم، ولن يكون بحال فهم تأثير وإتباع لفلسفة أفلاطون. ولقد حظى هذا الفهم بنصيب كبير من مؤلفات الجنيد، فخص من كتاب «الفناء» جانبًا هامًا عن آية الميثاق، كما أفرد كتابًا خاصًا يسمى كتاب «الميثاق»؛ وتحدث فى مخطوط «دواء الأرواح» عن آية العهد بما أظهره الله سبحانه وتعالى لأهل المعرفة من البرهان الجلى حيث علَّمهم وهداهم به فى عالم الذر فجعلهم أهلاً لتوحيده؛ يقول فى مطلع «دواء الأرواح»: «الحمد لله الذى أبان بواضح البرهان لأهل المعرفة والبيان بما أخصهم به فى قديم الزمان،و قبل كون القبل حين لا حين ولا حيث ولا كيف ولا أين أن جعلهم أهلا لتوحيده، وإفراد تجريده والذابين عن إدراك تحديده مصطنعين لنفسه والمصنوع على عينه..»[1].

والصوفية أجمعون يتفقون على هذا الفهم المحقق بما يسمى «بالإستنطاق للذرية»[2].

وهو أن الله حينما قسم الحظوظ يوم المقادير، استخرج ذرية آدم من الأصلاب واستنطقهم كما فى الآية الكريمة، ثم ردَّهم إلى صلب آدم عليه السلام فيخرجهم فى أيام الدنيا للأعمال وإقامة الحجة، فكل من وقعت عليه جبايته واختياره، وصبغ قلبه ـ أى غمس قلبه ـ فى ماء الرحمة حتى طهره به، وهو قوله عز وجل ﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً﴾[3] ثم أحياه بنور الحياة، وقد كان قبل ذلك بضعة من لحم جوفاء، فلما أحياه بنور الحياة تحرك وفتح عينيه اللتين على الفؤاد، ثم هداه بنوره، وهو نور التوحيد، ونور العقل.

---

(١) أبو القاسم الجنيد: دواء الأرواح مخطوط ٧٥ على ميكروفيلم رقم ٤٩٦٥ بالهيئة المصرية العامة للكتاب ٣ ورقات لوحة (١) وانظر: دواء الأرواح: ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٣ى. هذا المخطوط لم يذكره د. على حسن عبدالقادر فى تحقيقه لرسائل الجنيد، ولم نجد فى رسائله المحققة شيئًا يذكر عنه!!.

(٢) الحكيم الترمذى: كتاب الرياضة وأدب النفس ص٤٠، ٤١، ٩٢، ٩٣.

(٣) سورة البقرة: آية ١٣٨.

فلما أشرق فى صدره، وأستقر الفؤاد وهو القلب إلى ذلك النور - عرف ربه عز وجل بهذا النور المبثوث فى القلب. ومنه قوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا، كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

إذا كان الصوفية يجمعون على هذا الفهم المحقق فكيف يكون فهمهم هذا من الآثار الأفلاطونية التى زُعِمَ - خطأ - أن الجنيد يشرح فى ضوئها أية الميثاق؟! وعلينا - فى هذا المقام - أن نبدأ بعرض الأفكار التى جاءت عند الجنيد الدالة على فهم التحقيق لآية الميثاق. وأول ما يلاحظه الباحث فى فهم الجنيد لهذه الآية الكريمة أن الله دعى المخلوقات لشهادة الوحدانية فأجابته سراعًا؛ إجابة به عنهم تصديقًا للتفرد والتجريد.

وفى هذا الصدد يقول الجنيد: «..أوليك الذين أوجدهم لديه فى كون عنده ومراكب الأحدية لديه، حين دعاهم فأجابوا سراعًا، كرمًا منه عليهم وتفضلاً، أجاب به عنهم حين أوجدهم، فهم الدعوة منه، وعرّفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقًا فأودعهم صلب آدم عليه السلام..»[2].

فالجنيد يؤكد كمون التوحيد فى الفطرة[3] والمقصود بالميثاق عند الجنيد هو السلب المطلق للشعور بالذوات فى حال الفناء أو بالأحرى فى حال الدعوة أو حال العهد أو حال الميثاق فلما سألهم الحق «ألست بربكم» فقد أخبر جل ذكره أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم. كان الحق بالحق فى ذلك موجودًا بالمعنى الذى لا يعلمه غيره ولا يجده سواه»[4]...

(١) سورة الأنعام: آية ١٢٢.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات لوحة ٥٨ش.

(٣) د. عبدالقادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام، الصفحات ١٩١، ١٩٥، ١٩٦.

(٤) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٩ى، وكذلك كتاب الفناء لوحة ٥٥ى وانظر كذلك رسائل الجنيد: تحقيق د. على حسن عبدالقادر ص٤٢. إنما تُشير هنا تأكيدًا =

فالوجود الحقيقي وجود الحق، أما الكائنات والمخلوقات فممحية الأسم والرسم والصفات.

ومن الأقوال التي ذكرها في كتاب «الفناء» الدالة على آية العهد والميثاق قوله: «نطقت بغيبتي عن حالي. ثم أبدى على من شاهد قاهر وظاهر شاهر، أفناني بإنشائي كما أنشأني بديًا في حال فنائي، فلم أوثر عليه لبراءته من الآثار، ولم أخبر عنه إذ كان متواليًا للأخبار، أليس قد محى رسمي بصفته، وبإمتحائي فات علمي في قربه، فهو المبدئ، كما هو المعيد»[1].

ولا يكون الميثاقُ محققًا فعلاً عند الجنيد ما لم يتم هذا السلب المطلق لشعور الذوات بأنفسها، وانمحائها عن كل ما سوى الله تحقيقًا للوحدة التي تقتضى أن يكون الله تعالى فردًا والمخلوقات عوارض لا وصف لها ولا رسم بل هي ممحية الصفات والرسوم، ظاهرة بشاهد قاهر، وظاهر شاهر متحققة بصفة الألوهية، وإحتواء الربوبية. ذلك أن الله الواحد هو المبدى لها وهو المعيد. وحينما يرجع العبد إلى هذه الصفات الأولى، يكون قد عبَّر أبلغ تعبير عن «الفناء في التوحيد». ومن الوهلة الأولى: يتبادر إلى الذهن في هذا المقام معنى وحدة الوجود، لم يزد ابن عربي كما بيَّنا سابقًا ـ على هذا المعنى: وجود الحق هو الموجود الحق، وبقية المخلوقات لاوجود لها على الحقيقة.

ولكن الجُنيد لم يقصد من الوحدة هنا إلا وحدة «التوحيد». وليست وحدة الوجود التي تجعل الخالق والمخلوقات واحدًا. وهناك فرق بين وحدة الوجود التي لم تفرق بين الله والمخلوقات كائنة ما كانت هذه التفرقة، عدمها أو وجودها؛ وبين وحده الشهود الدالة على «الفناء في التوحيد». ويحدثنا الجنيد أن قدرة الله دعت الموجودات لتشهد الوحدانية وتقر بالفردانية المطلقة لله. وأن الله تعالى كان واجدًا لما خاطب المخلوقات ولم يكن لوجودها وجود مستقل، فأوجدها بمعنى لا يعلمه إلا هو، ولا يجده

=على إعتمادنا على المخطوطات من الدرجة الأولى لا على الرسائل المحققة، فليس في الرسائل هذا التحليل الذي نقدِّمه.

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء؛ لوحة ٥٥ش مخطوط ضمن رسائل في التوحيد لوحة ٥٥ش.

سواه، فقد كـان واجداً محيطًا شاهداً عليهم بديًا فى حـال فنائهم عن بقائهم الذين كانوا فيه فى الأزل للأزل[1].

الوحدة - إذن - مقصودة: جمع الله فيها الخلائق ليشهدهم الوحدانية. أو هى وحدة قصدية قاهرة، تفرد الذات عن سائر المخلوقات بعلم الذات.

وهاهنا فرق بين كون الخلائق مجتمعة لتشهد الوحدانية،و بين وجودها الفعلى المميز لها، إن الخلائق ذواتًا مستقلة تشعر بكيانها وتحس بوجودها، ولم تكن هى عين ذات الله - كما ورد عند ابن عربى. فإنه إن لم يكن لها هذه الذوات المستقلة أو كانت الموجودات مع الله شيئًا واحداً لما كانت هذه الدعوة ولا كان هذا الميثاق.

ولكن الوجود المستقل للمخلوقات صفة لازمة لها، ولم تفنى عن هذه الصفة إلا حين دعيت لتشهد الوحدانية، فبوحدانية الله.. انعدمت صفاتها: «إذ لا صفة بشرية» واختفى الوجود المعلوم لها «لا وجود معلومية ولا أثر مفهومية». وهذا «فناء» فى الإقرار، إقرار الوحدانية.. وهو المراد بقول الجنيد: «فطالبوه فيما كان مطالبهم، ومانعوه ما كان مانعهم، وتعرفوا منه ما عرفوه إليهم لا بهم، حلُّوا بمحل القوة، ونالوا حقائق الحظوة، وتعالوا إلى حقيقة الحضرة، فأقام عليهم شاهداً منه فيهم، وأدركوا منه به ما أدركوا، وأوقف كل واحد منهم عند إدراكه، وأفرد كل ما أنفرد منه تعالى الله عن صفة الخلائق، وعز وتعالى أن تشتبه به الخلائق علواً كبيراً»[2].

ومع هذا، يظل الوجود الإلهى مجهولاً. فالله تعالى لا يعرف، والوجود الإلهى لايمكن تحديده ولا إدراكه، ولا ينبغى إلا لله وحده. وهو رد بارع على من يتصور أن الجنيد نادى بالأفكار المجرّدة الأفلاطونية. بل إنه يعترف «باستحالة تحديد الصفة أو الكيفية لهذا الوجود الإلهى أى الذى ينسب إلى الإله باعتباره مصدره، لا باعتبار أنه

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٥، وكتاب الميثاق لوحة ٥٨ش.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٦٠ش.

الموصوف به وتلك نقطة دقيقة ولاشك»[1]. ويصف الجنيد: الوجود الإلهى فى كتابيه «الميثاق» و«الفناء».

ويقول فى كتاب الميثاق: «.. فكان ذلك الوجود أتم الوجود، وهو أولى وأعلى وأحق بالقهر والغلبة وصحة الإستيلاء على ما بدا منه عليهم حتى يمحى أثرهم ويمتحى رسومهم ويذهب وجودهم، إذ لاصفة بشرية، ولا وجود معلومية، ولا أثر مفهومية، إنما هى تلبيسات على الأرواح لما لها من الأزلية»[2].

ويبدو أنه يقصد تلبيسات على الأرواح لما يظهر لها من الوجود الأزلى ـ وجود الألوهية ـ وهذا لا يتم إلا فى حال الفناء.. ساعة أن تظفر الروح بالموهبة الإلهية العظمى. ففى هذا الوجود تنفقد الخصائص البشرية تمامًا لتجرى شهادة الوحدانية، ويكون حال المخلوقات فى هذه الحالة كما يقول الجنيد: «.. لَهَجُ أفكارهم فى محبوبهم، وتزمّت أذكارهم فى أسرارهم، هاجت عليهم عند ذلك بحار الغيرة تتلاطم أمواجها، عَظُم البلاء عند تصفحهم لواردها.. برّزوا بعلم الحقيقة لدى الحق، حين أوجدهم حقيقة الحق نسبة منه لا إلى الواحد لها»[3] ثم يقول: «.. ويشهدونه من حيث هم لما أستولى عليهم فمحاهم وعن صفاتهم أفناهم، وإنما معنى ذلك أن تؤدى الحقيقة من الحق ما يشاء، كيف أثبت بهم وعليهم وقام عنهم بما لهم وثبت دواعى ذلك عليهم وفيهم من جنس كماله وتمامه»[4].

وفى كتاب الفناء يقول عن الوجود الإلهى: «فذلك هو الوجود الربانى والإدراك الإلهى الذى لا ينبغى إلا له جل وعز، ولذلك قلنا إنه إذا كان واجدًا للعبد يجرى عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التى لا يُشارك فيها، كان ذلك الوجود أتم الوجود وأمضاه لا محالة، وهو أولى وأغلب وأحق بالغلبة والقهر وصحة الإستيلاء على ما يبدو

(١) د. كمال جعفر: التصوف، طريقًا، وتجربة، ومذهبًا ص٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٩ ى.

(٣) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٩ ى.

(٤) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٩ ى؛ لوحة ٥٩ش.

عليه، حتى يمحى رسمه عامة ويذهب وجوده، إذ لا صفة بشرية ووجود ليس يقوم به لما ذكرنا، تعاليًا من الحق وقهره، إنما هذا تَلَبَّسُ على الأرواح ما لها من الأزلية»[1].

أي بما يظهر لها من بحار الأزلية، فلا يؤدى هذا الوجود ـ عند الجنيد ـ إلى سبق وجود الأرواح على الأجسام ـ كما يفهم منه ـ أو إلى الفكرة المعروفة بتناسخ الأرواح، لأن الأرواح عند الجنيد ـ كما سيأتى تفصيله ـ غير معلومة ولا معروفة إلا لله تعالى. فهى شىء أستأثره الله بعلمه لاقبيل لأحد بمعرفتها ولا شأن لمخلوق أن يعرف كونها سابقة على الأجسام أم مخلوقة بخلق الإنسان. ولكن الوجود الإلهى عنده هو وجود غيبى ربانى لا تدركه العقول، وما على العبد المؤمن الصادق فى إيمانه وعبادته إلا أن يجتهد ويسعى حتى ينال درجة الفناء فى هذا الوجود ـ «العطية الربانية»: وهى درجة لا تنال إلا إذا كان العبد شبحًا بين يدى الله، كالميت بين يدى الغاسل! ويتطلب ذلك إسقاط الإرادة والتدبير إسقاطًا تامًا.. يدل على ذلك قول الجنيد السابق «إذا كان واجدًا للعبد يجرى عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التى لا يشارك فيها، كان ذلك الوجود أتم الوجود وأمضاه».

وإذن: ليست هناك يقظة وإنما هى غيبة بوجود الحق؛ توجب حكمة التسليم المطلق الذى يصحبه إسقاط التدبير والإرادة فى معية الوجود الإلهى الذى هو أتم الوجود وأمضاه لا محالة. وهذا الوجود الذى يتحدث عنه الجنيد من أخص خصائص التجربة الباطنية الصوفية ـ فهو إذا كان وجودًا غيبيًا معلقًا حكمه ومعرفته وخفاءه وإستتاره على الله وحده ولا يجوز لأحد أن يشاركه فيه.. فلا يمنع ذلك من حصول العطاءات الربانية التى تحدث أثناء المشاهدة والكشف، فهى فيض الوجود الإلهى ذلك الوجود الذى لا ينكشف لأحد إلا إذا كان من أهل هذه المواهب والنفحات والعطاءات الربانية. والذى يكون فيه العبد مستعدًا بالتصفية والإنتظار على حد تعبير الغزالى. فقد تحدث الغزالى عن الوجود الحق الموصوف بالصفات الإلهية، والمنعوت بنعوت الربوبية؛ والمنفرد

---

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٥ش، من كتاب الفناء، وانظر كذلك: رسائل الجنيد: تحقيق الدكتور على حسن عبدالقادر ص٤٣، وأبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق لوحة ٦٠ش.

بالوجـود الحقـيقي، ويـعني به «وجود الله». فـهذا الوجـود لا ينكشف لأحـد؛ وإنما حظ الإنسان منه «التـأله». ومعنى التأله كمـا يقصده الغزالي أن يكون العـبد مستـغرق القلب والهـمة بالله تعـالى لا يرى غـيره ولا يلتـفت إلى سـواه، ولا يرجو ولا يخـاف إلا إيَّاه. وكيف لا يكون كذلك وقد فهم من هذا الإسم إنه الموجـود الحقيقي الحق، وكل ما سواه فان، وهالك[1].

وأرباب البـصـائر ـ في نظر الغـزالي ـ ما رأوا شـيـئًـا إلا رأوا الله معـه. وربما زاد بعضهم فقال: ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله قبله؛ لأن منهم من يرى الأشياء به، ومنهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء..[2].

فإذا شئنا أن نقارن بين الجنيد والغزالي في هذه النقطة، يمكن القـول أنهما متفقان على استـتار الوجـود الإلهي حتى في حـال الفناء وإن زاد الغزالي على الجنيـد بالكشف والمشاهدات.

وما يعنينا من الجنيد في هذا المقـام هو أن فهمـه لآية الميثـاق مرتبط بفـهم المحقق العارف الذي يتسـامى عن فهوم العوام والخواص جمـيعًا؛ فترتفع لديه التجـربة الذوقية؛ لأنه يرتفع فوق إدراك العوام وإدراك الخواص بأحاديثه عن الفناء في التوحيد.وكل الذي يُعرف للعوام والخواص من آية الميثاق هو معـروف منذ أن فهم المسلمين كتابهم الكريم: «رؤي أن الله لما قبض القبـضتين اللتين قبضـهما عندما مسح على ظهـر آدم عليه السلام، فقال آدم: يارب ما عمل أهل النار؟ قال: الشـرك بي وتكذيب رسلي وعصيان كتابي في الأمر والنهي. فـقال آدم: أشـهدهم على أنفسـهم عسى أن لا يفـعلوا فأشـهدهم، ألست بربكم؟!.. قالوا: بلى شهدنا أو أشهد عليهم الملائكة وآدم أنهم أقروا بربوبيته[3].

فالشهـادة إقرار بالوحدانية في عالـم الوجود الإلهي.. ميثاق أخـذه الله على عباده منذ أن كانوا في عالم الذر.

---

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص٣٤.

(٢) الغزالي: مشكاة الأنوار، ص ٦٣.

(٣) الغزالي: الدرة الفـاخرة في كشف علوم الآخرة ـ طـبعة مكتبـة محمد علي صبيح ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م، ص٤ وانظر كذلك: ابن عربي: شجرة الكون ص ٨، ٩.

والذى يفهم من القرآن الكريم هذا الفهم، يفهمه بتحقيق الإيمان وتحقيق التوحيد، ولا يفهمه بالنظر إلى تراث اليونان وأمامه كتابه الكريم ـ حتى ولو كان التشابه موجوداً شكلاً طفيفًا ينقصه المضمون(١).

---

(١) عرف أفلاطون لدى الإسلاميين خلال الأفلاطونية المحدثة.. عرف كصاحب تجربة صوفية وذوقية،وعرف بنظريته فى خلود النفس خلال «فيدون»، وهبوطها من العالم المعقول وشوقها ثانية إلى هذا العالم، ولكى بفعل هذا، دعا أفلاطون إلى تحقير الجسد وملذاته، ودعا خلال الأورفية إلى التطهير والزهد.. هناحاز أفلاطون إعجاب فلاسفة الصوفية، ومحبتهم سواء فى صورته هو أو فى صورته السقراطية أو فى ثوب أفلوطين التلفيقى. وقد عنى الإسلاميون بنصوص «فيدون» التى تدعو إلى خلود النفس وإلى الزهد وإلى التشوق لمركب الوحى ـ كما أثر فى مختلف دوائر الفكر الفلسفى والمفكرين المشائين كالفارابى وابن سينا وغيرهما. وأثر تأثيراً كبيراً وملحوظًا على الصوفية والتصوف التيوزوفى «الفلسفى» أثر على الششترى فى منظوماته التى استخدم فيها الألفاظ والمصطلحات الأفلاطونية، وأثر بنظريته فى المثل على ابن عربى ـ وهو أهم أثر له فى التصوف ـ فى الأعيان الثابتة، وأثر على مدرسة ابن سبعين.. وأثر على السهروردى المقتول وبخاصة فى كتابه المعروف بـ «التلويحات».ولم نعرف له أثراً يتعلق بالجنيد.. وأهم محاوره تحمل النزعة الصوفية عند أفلاطون هى «فيدون» ولم نجد فيها ما يفيد أن الجنيد كان متأثرا بها. حتى أن أفلاطون عرف فى كتب الإسلاميين التى كان مفعمة بالأخطاء التاريخية والخلط بين المسائل بأنه «نادى بالتوحيد» فهل يمكن أن نعتبر توحيد أفلاطون هو عينه توحيد الجنيد؟.. كيف؟!.. والمضون غير المضمون؟!..

والحقيقة أن توحيد أفلاطون يختلف تمامًا عن التوحيد الإسلامى، لأن مفهوم التوحيد عنده يقوم على «وحدة العقل» فالله عنده هو العلة الأولى فهو عقل هذا العالم. ولكن مقالات المفكرين الإسلاميين صورت أفلاطون بصورة الموحد وأنه معروف بالتوحيد والحكمة، ونظراً للأخطاء والتحريفات العديدة للأسماء اليونانية وهى أخطاء وتحريفات النساخ الأقدمون من الإسكندرانيين مسئولون عنها، فقد كانت صورة أفلاطون فى العالم الإسلامى غير واضحة. (انظر الأصول الأفلاطونية فيدون: ترجمة د. النشار وآخر ص٢٢٠ ـ ٢٢٢ وكذلك انظر: د. محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية، مكتبة الانجلو المصرية، مطبعة لجنة البيان العربى جـ٢ ص١٠٩ ـ ١١٠ وكذلك انظر د، ماكس مايرهوف: من الأسكندرية إلى بغداد ـ بحث فى انتقال التراث وتاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ـ ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت سنة ١٩٨٠م ط ٤ ص ٣٨، ٢٣٩، وأيضًا انظر، د أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية ص٨٧، ٨٨، ٨٩.وكذلك انظر أحمد أمين: فجر الإسلام؛ مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة ١٩٦٥،ص١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤).

ولقد أحصى القشيرى فى تفسيره المعروف بـ «لطائف الإشارات» عدة معان، يفهم منها الصوفية معنى آية الميثاق. ومن معانى التفسير لهذه الآية الكريمة: أن الله خاطب الناس قبل أن تكون الخلائق، وهم فى عالم الذر، فأجابهم بتحقيق العرفان وأن الله تعالى لطف بعباده، فمنهم من أقر التوحيد، ومنهم من أبعده عنده فأقر الجحود، وأن قلم القضاء جرى على طوائف البشر فخص بعضهم بمعرفته وحجب عنها آخرين. وأن الله أخص المقربين منه فأطلعهم على حقيقة التوحيد، ومنهم من آتاه الحجة فعرف الوحدانية عن طريقها؛ ومنهم من صدق اليقين فى قلبه فتحقق من الوحدانية، ومنهم من غابت عنه الحقيقة فأجاب بالظن والتخمين.

وأن الله تعالى تجلى عليهم بالهيبة وتلطف بالقربة. وأنه تعالى أطلَعَ عباده على مكاشفة أسراره، فعرفوه بأحكام التكليف التى كلفهم بها، ولما تجلى لهم الحق وهم بعد فى عالم الذر، كاشفهم بجماله فهاموا فى حبه، فإذا المحبة غاية ما ينتهى إليه المقربون.

وأنه أسمعهم بشاهد الربوبية: منهم من أثر الصحو فتحقق، ومنهم من زال عنه التحقيق بعد المحو والاستغراق. وأنه أختص قومًا بأنواره فوصلوا إليه، وحرم آخرين فلم يجعلهم أهلاً للوصول..

ذلك ما استطعنا استخراجه من النص ـ بعد تأمل طويل ـ وفيه ما يفيد تركيز القشيرى على أحكام التكليف وعلى إيثاره الصحو سبيلاً إلى التحقيق. ولنقيد هنا النص بكامله ـ كما جاء فى التفسير حتى يتضح لنا «فهم التحقيق» لآيات القرآن، وهو الفهم الذى أتّبعه الصوفية وساروا على نهجه القويم، يقول القشيرى: «أخبر بهذه الآية عن سابق عهده، وصادق وعده، وتأكيد عناج وده، بتعريف عبده، وفى معناه أنشدوا:

سُقيًا لليلى والليالى التى ... كنا بليلى نلتقى فيها
أفديك بل أيام دهرى كلها ... يفديدين أيامًا عرفتك فيها

ويقال: فأجابهم بتحقيق العرفان قبل أن يقع لمخلوق عليهم بصر أو ظهر فى قلوبهم لمصنوع أثر، أو كان لهم من حميم أو قريب أو صديق أو شفيق خبر، وفى معناه أنشدوا:

أتانى هواها قبل أن أعرف الهوى   وصادف قلبى فارغًا فتمكنا

ويقال: جمعهم فى الخطاب ولكنه فرقهم فى الحال، وطائفة خاطبهم بوصف القربة، فعرفهم فى نفس ما خاطبهم، وفرقة أبقاهم فى أوطان الغيبة فأقصاهم عن نعت العرفان وحجبهم.

ويقال: أقوام لاطفهم فى عين ما كاشفهم فأقروا بنعت التوحيد، وآخرون أبعدهم فى نفس ما أشهدهم فأقروا عن رأس الجحود.

ويقال: وسم بالجهل قومًا فألزمهم بالأشهاد ببيان الحجة فأكرمهم بالتوحيد وآخرين أشهدهم واضح الحجة.

ويقال: تجلى لقوم فتولى تعريفهم فقالوا: «بلى» عن حاصل يقين، وتفرد عن آخرين، فأثبتهم فى أوطان الجحد فقالوا «بلى» عن ظن وتخمين.

ويقال: جمع المؤمنين فى الأسماء ولكن غاير بينهم فى الرتب، فجذب قلوب قوم إلى الإقرار بما أطمعها فيه من المباد وأنطق آخرين بصدق الإقرار بما أشهدهم من العيان وكاشفهم به من الأسرار.

ويقال: فرقة ردَّهم إلى الهيبة فهاموا؛ وفرقة لاطفهم بالقربة فاستقاموا.

ويقال: عرَّف الأولياء أنه من هو فتحققوا بتحصيلهم، ولبسَّ على الأعداء فتوقفوا لحيرة عقولهم.

ويقال: أسمعهم وفى نفس ما أسمعهم أحضرهم، ثم أخذهم عنهم فيما أحضرهم، وقام عنهم فأنطقهم بحكم التعريف، وحفظ عليهم - بحسن التولى - أحكام التكليف. وكان - سبحانه - لهم مكّلفًا، وعلى ما أراده مصرفًا، وبما استخلصهم له معرفًا، وبما رقاهم إليه مشرفًا.

ويقال: كاشف قومًا - فى حال الخطاب - بجماله فطوحهم فى هيجان حبه، فاستمكنت محابهم فى كوامن أسرارهم، فإذا سمعوا اليوم سماعًا تجددت تلك الأحوال؛ فالإنزعاج الذى يظهر فيهم لتذكر ما سلف لهم من العهد المتقدم.

ويقال: أسمع قوماً بشاهد الربوبية فأصحاهم عن عين الاستشهاد، فأجابوا عن عين التحقيق، واسمع آخرين بشاهد الربوبية فمحاهم عن التحصيل فأجابوا بوصف الجحود.

ويقال: أظهر آثار العناية بدءاً حين أختص بالأنوار التى رشت عليهم قوماً، فمن حرمه تلك الأنوار لم يجعله أهلاً للوصلة، ومن أصابته تلك الأنوار أفصح بما اختص به من غير مقاساة كلفة»[١].

هذه المعانى الواردة فى تفسير الآية القرانية تنفى نسبة الجنيد إلى أصل أفلاطونى وتجعل أصل مقولته السابقة، مستمداً من القرآن الكريم، ومن فهم التحقيق الذى يحث المؤمنين على معرفة الله حق المعرفة.

وبعد، فلو سلمنا بأن الجنيد حقًا كان نادى بهذه النظرية الأفلاطونية فى قدم الأرواح، فلا يخلو هذا التسليم من نفى فكرة التوحيد كما قدها القرآن خالصة نقية من الشوائب أو على الأقل تتعارض معها وتكون مخلوطة بمصادر غريبة عن الأجواء الإسلامية؛ وهذا ما لم يحدث قط لمتصوف تضخ دماء قلبه وجد التوحيد!!..، ولكن الجنيد أقر الوحدانية إقرار عالم محقق عارف ملآن بالتقوى والورع فى أكثر من موضع: تنزيهًا وتقديسًا ـ وجعل الروح شيئًا أستأثره الله بعلمه، فلم يطلع عليه أحداً من خلقه، لأن الروح من أمر الله. خلقها وهو أعلم بمرادها، وأخفى عن العالمين حقيقتها[٢].

والمقصود أن كونها من أمر الله لا يدل على قدمها وأنها غير مخلوقة[٣] بل هى أيضًا من جملة المخلوقات.. لكن خلقها ليس على كيفية معلومة.

***

---

(١) القشيرى: لطائف الإشارات ـ المجلد الأول ص٥٨٥ ـ ٥٨٦ وانظر كذلك د. سعيد مراد التصوف رياضة روحية خالصة ص١٢، ١٣، ١٤.

(٢) د. جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص٣١٤.

(٣) ابن قيم الجوزية: الروح ـ تحقيق د. السيد الجميلى ـ دار الكتاب العربى ط ٢سنة ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م ص٢٤١.

٤ - مسألة الروح واختلاف العقول:

ونحن نتساءل ما الذى وصل إليه المفكرون والباحثون فى مسألة الروح؟![1].

لا شىء.. فعالم الروح عالم مستقل خصَّه الله بعلمه، وكلَّف المؤمن أن ينصاع لهذا العلم الذى يأتى عن طريق الأمر الإلهى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[2].. لأن الروح ليست من الوضوح، بحيث تكون موضع اختصاص العقل الإنسانى؛ ولا زالت هى السر الغامض، لا مجال للعقل البشرى - أيا كانت محاولاته - أن يخوض هذا المضمار العنيف أو يتكشف أسراره وخفاياه. وإن أعطى لنفسه حق المحاولة، فلن ينال من هذه المعضلة إلا بالقدر الذى يوجبه التسليم.

الروح موضوع مرفوع عن التفكير البشرى، وموكول فى المقام الأول إلى الله، لأنه الموضوع الذى لا تجدى فيه المناقشة التفصيلة، ولا ينفع فيه قياس البرهان - مهما كان، ولو أتى أوثق درجات اليقين.

ومن شواهد اليقين فى مثل هذه المسائل التى دارت حولها قضايا الجدل ولم تجد حلولاً لها - أنها إذا أوكلت إلى الله أطمئن إليها العقل الإنسانى رغم كثرة صلفه وغروره، وشدة تنطعه فى اقتحام المجاهيل حتى ولو أدى ذلك به إلى عواقب لا محمدة من ورائها.. ومن هاهنا ذهبت طائفة إلى القول بقدم الروح، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[3] فالروح - عندهم - قديم فهو الذى سواه بيده وهو الذى نفخ فيه من روحه؛ وتوقف فى ذلك آخرون ولم يفهموا مراد القرآن. فالروح مخلوق وليست قديم وهى مضافة إلى الرب، أضافها إلى نفسه إضافة تخصيص وتشريف يتميز به المضاف عن غيره، كبيت الله وإن كانت البيوت كلها ملكًا لله، وكذلك ناقة الله؛ ولا تعتبر هذه الإضافة إلا على سبيل التشريف الذى يقتضى المحبة والتكريم.

---

(١) انظر عباس العقاد: الفلسفة القرآنية من ص١٢٠ إلى ص ١٣٢.

(٢) سورة الإسراء: آية ٨٥.

(٣) سورة الحجر: آية ٢٩.

فهذه إضافة إلى إلهيته، وهناك نوع آخر من الإضافة: هو الإضافة العامة إلى ربوبيته فالإضافة العامة تقتضى الإيجاد، والإضافة الخاصة تقتضى الإختيار، وإضافة الروح إلى الله من هذه الإضافة الخاصة لا من الإضافة العامة[1]. ونستدل من ذلك أن الروح مخلوق وليس قديم ولم تضف إلى الله إلا لأنها مخلوقة. والعقل السليم يقضى بأن الروح مخلوق وغير قديم والإضافة هنا إضافة تخصيص وتشريف، وليست محاولات التفسير لبيان طبيعة النفس وإثبات وجودها، والبرهنة على خلودها والتفرقة بينها وبين الروح فى الفلسفات القديمة وغيرها إلا نوعًا من الإجتهاد العقلى والمثابرة الفكرية.. إجتهاد من العقل يرد الوجود كله إلى مدبر واحد تكل عليه وإليه الأمور. وعلى قدر فضيلته فى السعي والبحث والنظر، يكون العلم بالتفسير والتحليل إزاء كل موضوع غامض. وإن كان، فلا يكون إلا بقدر معلوم ـ كما سبقت الإشارة ـ لأن الإنسان ينظر إلى هذه الأمور بمقاييس العقل.

وطبيعى أن تختلف العقول بإختلاف الرؤية الشخصية ودرجات التفكير، وطالما أن هناك إختلافًا يسند إلى العقل فلا يمكن أن نصل إلى نتائج نهائية فى مثل هذه الموضوعات الشائكة.. ومن ثم يجب أن نكل هذه الأبحاث والموضوعات إلى الله، لا لشيء إلا لإختلافنا فيها ذلك الاختلاف المرهون بتفاوت العقول.

ونرى الغزالى ينفى إدراك العقل لهذه المسألة إدراكًا مباشرًا. ولا يدرك هذه المسألة إلا ذلك النور الذى يفيض فى عالم النبوة والولاية وهو أمر من من الإدراك يدق ويخفى عن سبحات العقول.. قال الغزالى فى الإحياء: «وأما الروح التى هى الأصل وهى التى إذا فسدت فسد لها سائر البدن، فذلك سر من أسرار الله تعالى لم نصفه، ولا رخصةً فى وصفة إلا بأن يقال: هو أمر ربانى كما قال تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ والأمور الربانية لا تحتمل العقول وصفها بل تتحير فيها عقول أكثر الخلق، وأما الأوهام والخيالات فقاصرة عنها بالضرورة قصور البصر عن إدراك الأصوات.. فلا يدرك بالعقل

---

(١) ابن قيم الجوزية: الروح ص٢٤٢ ـ ٢٤٣.

شيء من وصفه بل بنور آخر أعلى وأشرف من العقل؛ يشرق ذلك النور في عالم النبوة والولاية، نسبته إلى العقل نسبة العقل إلى الوهم والخيال»[1].

فمن الأفضل - إذن - أن نكل البحث فى مسألة الروح إلى الله من اعتبار واحد ليس إلا: وهو كون هذه العقول مختلفة لاثبات لها على قرار نأخذه منها في صورته النهائية.

ومقاييس الروح التى تقاس بها أمام العقل هى مقاييس الصلة بين عالم الحياة وعالم الموت أو بين عالم الفناء وعالم البقاء، أو بين عالم الوجود وعالم العدم، وهذه المقاييس توجب التفاوت فى إدراك العقول ولا تصل فيها - من بعدُ - إلى قرار. لكن مقياس الروح الوحيد الذى تختص به كأدق صفات الإختصاص، أنها لا تعلم إلا بوحى من الله، لأنها من أمره تعالى.

ولما سأل اليهود النبى ﷺ عن الروح، معلوم أنهم إنما سألوه عن أمر لا يُعرف إلا بالوحى. وذلك هو الروح الذى عند الله لا يعلمها الناس، وكما أن علمها قد خفى على أنبيائه ومصطفيه الأختيار، فلا تنتظر أن يعلمها أحد بعد ذلك.. أما أرواح بنى آدم فقد تكلّم فيها طوائف من الناس من أهل الملل وغيرهم، ولم يصلوا بشأنها إلى قرار - أيضًا - وهى ليست من الغيب. ولم يكن الجواب عنها من أعلام النبوة. لكن جوابها الوحيد: «أن محكم القرآن من أوله إلى آخره يدل على أن الله تعالى خالق الأرواح ومبدعها»[2].

فهذا شاهد واضح من شواهد اليقين فى مسألة الروح، يؤمن به كل من صحت عقيدته ولا ينكره إلا جاحد بمحكم الكتاب.

* * *

فهل ترى الجنيد كان من الجاحدين حتى ينسب إليه القول بقدم الأرواح؟! قال الجنيد: «الروح شيء أستأثر الله بعلمه، ولم يُطلع عليه أحدًا من خلقه، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود، لقوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾»[3].

---

(١) الغزالي: الإحياء جـ٤ ص١١٥.

(٢) ابن قيم الجوزية: الروح ص٢٣٧ - ٢٣٦.

(٣) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص٨٣.

إنما جاءت مسألة الروح مُعلَّقة على الأمر الإلهى، والأمر الإلهى فقط الذى يخلو من كل فرصة تتاح أمام العقول البشرية فى تقليب الأمور على أوجه مختلفة بغية البحث وبغية التحليل: أمر من الله يوجب الإذعان والتسليم، ولا يحتمل جدل البحث وتفاصيل التحليل.

ومن هذه الرؤية العامة لمسألة الروح، يمكن الحكم بأن العقل البشرى يعجز عن إدراك حقيقة الروح، ويدفعه العجز إلى الإقرار بها والتصديق بوجودها ثم إفراد الوحدانية.. وكذلك يمكن الحكم بأن عبارة الجنيد المذكورة تنفى عنه القول بقدم الأرواح، وتثبت له أقواله فى التوحيد الخالص وفى فهم التحقيق..

٥ - وحدة الشهود:

وإذا كان الجنيد فهم التوحيد بهذا الفهم فلا شك أنه نادى بوحدة الشهود، ولم يقل بوحدة الوجود كما ظن ثولك Tholuck وتبعه فى ذلك دوزى Dozy ..

والفرق بين النظريتين: أن الأولى تجربة باطنية بل لاتعد نظرية بحال من الأحوال لأنها تجربة ليست قائمة على نظر عقلى وإنما هى حالة شعورية تعبر عن حال الصوفى فى حال الفناء.. إن صح وصفها فهى تجربة باطنية ذوقانية يقصد إليها الصوفى شعوراً وذوقًا «بالفناء فى التوحيد».

والشهود المقصود هنا هو شهود القلب لحقائق التوحيد أو رؤية الله بحقائق الإيمان كما ذكر الجنيد. وقد نادى الغزالى ـ أيضًا ـ بوحدة الشهود. وأصحاب التصوف السنّى المعتدل يتحدثون دائمًا عن وحدة الشهود، ولايتحدثون عن وحدة الوجود، والفناء فى التوحيد مقصود منه وحدة الشهود وليس وحدة الوجود[1].

أما وحدة الوجودة، فهى نظرية فلسفية لاتمثل تجربة باطنية بحتة أو حالة شعورية خالصة فى حال الفناء، ولايُفهم منها ظاهراً وحدة الألوهية، بل هى الحقيقة الوجودية أو

---

(١) د. جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص٣١٨ ـ ٣١٩ وانظر كذلك: د. على حسن عبدالقادر: مقدمة رسائل الجنيد.

العين الواحدة من المجموع إلى المجموع كما قال ابن عربى. فالحقيقة عند ابن عربى واحدة وإن تكثرت بالصور والتعينات، بل تكثرها بالصور تكثر وهمى قضى به حكم العقل القاصر غير المستند إلى الكشف والذوق، ولو كشف الحجاب عن العقل لرأى الكل فى واحد(١).

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربى لا تعبر عن «الفناء فى التوحيد» لأنها لا تفصل بين المخلوق والخالق، وترى أنه «ما ثمّ فرق» أى لا فرق بين الإثنين، بل لا أثنينية؛ ومذهب ابن عربى مذهب واحدى Monistic والوحدة - إذن - وحدة ذاتية أو عينية. ومنه قوله(٢):

ياخالق الأشياء فى نفسه   أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لاينتهى كونه   فيك وأنت الضيّق الواسع

أما وحدة الشهود فهى حالة يشهد فيها الصوفى وحدة الألوهية أو «وحدة التوحيد» وتدل على مذهب ثنوى - Duatistic ويعبر بها الصوفى عن إرتقاء الوجد وجمع الهمة بالحق فهى ليست علمًا ولا اعتقادًا ولاتخضع لوصف ولا تفسير. وقد أخذ الجنيد بالوحدة الشهودية للتوحيد وأقواله تعبر عن الوحدة الشهودية بغير جدل كثير وقليل.. وبجانب تعبير وحدة الشهود عن الفناء فى التوحيد تعبر - أيضًا - عن مقام الجمع والتفرقة. على أن المقصود بالفرق هو إستقلال الذوات والأوصاف البشرية ووجود النسبة إلى العبد، وإبقاء الإنسان محتفظًا بمطالب العبودية.

فالتفرقة دلالة العبودية. والجمع هو الأصل وهو جمع المتفرقات - كما قال الطوسى. والتفرقة تفرقة المجموعات، ويشرح الطوسى ذلك بقوله، «فإذا جمعت قلت: الله وسوله، وإذا فرقت قلت: الدنيا والآخرة والكون، وهو قوله تعالى: «شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا

(١) د. أبوالعلا عفيفى: التعليقات على فصوص الحكم لابن عربى جـ٢ ص٤٩.

(٢) فاير T - H - Weir ابن عربى - دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، العدد الثالث ص٢٣٢ وانظر كذلك تعليقات الدكتور عفيفى على «المادة» ص٢٣٣، دائرة المعارف - الترجمة العربية.

إِلَهَ إِلاَّ هُوَ» فقد جمع، ثم فرق فقال ﴿وَالْمَلاَئِكَةُ وأُولُوا العلم قائمًا بالقسط﴾[1] وفى قوله تعالى فى سورة الفاتحة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ إشارة إلى الفرق، وقوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إشارة إلى الجمع»[2].

والجمع هو التسوية فى أصل الخلق، وعند آخرين: معناه إشارة من أشار إلى الحق بلا خلق، والتفرقة: إشارة إلى الكون والخلق، فمن أشار إلى تفرقة بلا جمع فقد جحد البارى سبحانه، ومن أشار إلى جمع بلا تفرقة فقد أنكر قدرة القادر، فإذا جمع بينهما فقد وحَّد»[3].

والتفرقة شهود الأغيار لله عز وجل، والجمع شهود الأغيار بالله، وجمع الجمع الإستهلاك بالكلية، وفناء الإحساس بما سوى الله عز وجل، عند غلبات القهر والحقيقة. ويقول القشيرى: «وبعد هذا حالة عزيزة يسميها القوم (الفرق الثانى) وهو أن يُرد إلى الصحو عند أوقات الفرائض ليجرى عليه القيام بالفرائض فى أوقاتها فيكون رجوعًا لله بالله تعالى، لا للعبد بالعبد، فالعبد يطالع نفسه فى هذه الحالة فى تصريف الحق سبحانه، يشهد مبدأ ذاته وعينه، بقدرته، ومجرى أفعاله وأحواله عليه بعلمه ومشيئته»[4].

وقد ذهب الجنيد إلى أن «قُربه بالوجد جمع، وغيبته فى البشرية تفرقة»[5].

ولا يدل لفظ الجمع والفرق على شيء أكثر مما يدل على تصريف الحق جميع الخلق، فجمع الكل فى التقليب والتصريف من حيث أنه منشئ ذواتهم، ومجرى صفاتهم، ثم فرّقهم فى التنويع؛ ففريقًا أسعدهم، وفريقًا أبعدهم وأشقاهم[6]. وهو رمز آخر للفناء الذى وجدناه سابقًا متحققًا فى آية الميثاق.

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٨. (٢) السراج الطوسى: اللمع ص٢٨٣.

(٣) الغزالى: الإملاء فى إشكالات الإحياء ـ ملحق الإحياء ص١٧.

(٤) القشيرى: الرسالة ص٦٦.

(٥) الغزالى: روضة الطالبين وعمدة السالكين، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ـ مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى ـ الجزء الرابع، مكتبة الجندى سنة ١٢٩٢هـ ـ ١٩٧٢م ص٧٠ وانظر كذلك: السراج الطوسى: اللمع ص٢٨٤.

(٦) القشيرى: الرسالة القشيرية، ص٦٦.

ولابد من التكامل مابين الجمع والتفرقة إذ كما يجب التكامل بين الشريعة والحقيقة كذلك مفروض فى الصوفى أن تتكامل لديه أحوال الجمع مع أحوال التفرقة.. لأن الجمع أصلٌ والتفرقة فرع، فلا تعرف الأصول إلا بالفروع، ولاتثبت الفروع إلا بالأصول، فكل جمع بلا تفرقة فهو زندقة، وكل تفرقة بلا جمع فهو تعطيل وتجحيد.

وقد أشار الجنيد فى معرفة الجمع والتفرقة بقوله[1]:

فتحققـــتك فى سرى فناجاك لسانى　　فاجــتمعنا لمعان وافترقنا لمعانى

إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ عيانى　　فلقد صيرك الوجد من الأحشاء دانى

وحين يتحدث الجنيد عن «الجمع والتفرقة» يعبر خير تعبير عن وحدة الشهود فى حال الفناء، وعن البقاء بعد الفناء، وكل ذلك من الأحوال التى تطرأ على الصوفى وليس لها وصف إلا فى ضوء مصطلحات الصوفية، لأنه الوصف الذى يحل الرمز مكان التصريح، ولايفهمه إلا الذين خاضوا التجارب الباطنية وعاشوا ممارسة الأذواق.

ويصرح الجنيد بأن الخوف يقبضه، والرجاء يبسطه، والحقيقة تجمعه، والحق يُفرِّقه، فإذا قبضه بالخوف أفناه عنه بوجوده، فصانه عنه. وإذا بسطه بالرجاء رده عليه بفقده فأمره بحفظه، وإذا جمعه بالحقيقة، أحضره فدعاه. وإذا فرَّقه بالحق أشهده غيره فغطَّاه عنه. ويقول: «فهو فى ذلك كله محركى غير ممسكى، وموحشى غير مؤنسى، بحضورى أذوق طعم وجودى، فليته أفنانى عنى فمتعنى، أو غيبنى فروحنى وللفناء أشهدنى. فنائى بقائى، ومن حقيقة فنائى أفنانى عن بقائى وفنائى. فكنت عند حقيقة الفناء بغير بقاء ولا فناء، بفنائى وبقائى لوجود الفناء والبقاء، لوجود غيرى بفنائى»[2].. أى وجود الحق بفناء العبد وبقائه مع الحق، وهو التفرقة بعد الجمع، والجمع قبل التفرقة أو هو على الأصح «الفرق الثانى» تلك الحالة العزيزة التى أشار إليها القشيرى حيث يظل العبد فيها

(١) القشيرى: الرسالة القشيرية، ص٦٦.

(٢) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٦٤ ش، وانظر كذلك: ابن عباد النفرى الرندى: غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية جـ١

على حال الصحو طلبًا لتأدية الفرائض، ولايكون صحوه من نفسه ولكن صحوه ويقظته من الله وبالله تعالى لا من العبد بالعبد، لأن الله يجمعه إليه بعد إفتراقه، فالتفرقة لسان العلم، والجمع لسان الحقيقة، وأجمعوا أنه لا يحل لأحد أن يخبر عن لسان الجمع إلا بعد فنائه عن كل حظ وفناء كل حظ عنه، وبلوغهم إلى المحل الآمن ومواقف الإمتنان. قال السلمي: وهذا مذهب العراقيين جميعًا[1].

وقد عبر عنه الجنيد فى وحدة الشهود أو «وحدة التوحيد» التى تدل على غاية الفناء وغاية التصوف، وغاية التحقيق فى عالم الإيمان والثورة الروحية.

٦ - عود على بدء:

عرفنا أن فكرة التوحيد هى مطلب التصوف ومطلب الفناء معًا، وعلى العبد المؤمن المتحقق من فكرة التوحيد أن يفنى فيها، فتتلاشى عنه كل ما سواها وتذوب ذاته فى جلال الذات الإلهية، وليس معنى ذلك أن يفقده الفناء شعوره وذاته كيما تزل به الدعاوى فى مهواة التلف، فينطلق إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود. وإنما يبقى متحفظًا بعقله وصحوه، مستمسكاً بالعلم والشريعة .. لأنه لايقدر على المحافظة على التكاليف الشرعية إلا إذا كان باقيًا على ملكة التصريف.

ونرى الجنيد يتمسك بالتصوف الحقيقى عندما يتمسك بثنائية الشريعة والحقيقة، وهى ثنائية لم يغفلها الجنيد طوال حياته حتى فى أحاديثه عن أدق دقائق الوصول، ونعنى به «الفناء». لأن هذه الثنائية أمر أساسى لحياة وعقيدة المسلم. قال ـ رحمه الله ـ وهو يعظ عبد الواحد بن علوان: «يافتى ألزم العلم ولو ورد عليك من الأحوال ماورد ويكون العلم مصحوبك، فالأحوال تندرج فيك وتنفذ، لأن الله عز وجل يقول: ﴿والرَّاسِخُونَ فِى العِلمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٍ مِنَ عِندَ رِبِّنا﴾[1].. لماذا؟ ! . لأن العلم حجة الله التى يعتصم بها العبد وتقيه شرور الفتنة والإغواء فى حال الفناء. وروى صاحب الحلية بسنده نصًا

(١) أبو عبد الرحمن السلمى: سلوك العارفين، تحقيق محمد ضياء الكردى ص٣٥٨.

(٢) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٢٥٧.

طويلاً عن الجنيد في كتاب كتب به إلى بعض إخوانه[1]، يدل على موافقة الظاهر للباطن بحيث يكون الباطن دليلاً على الظاهر، والظاهر صادراً عن نقاء الضمير في تطبيق الأوامر والتكاليف، فلا يدعو الداعي إلى أمر وهو منه خالي الوفاض، ولا يقول شيئًا وهو لا يعمل به، ولايكون الزاهد زاهدًا وعليه شعار الراغبين، يأمر بالترك وهو أول الآخذين؛ ويأمر بالجد في العمل وهو من المقصِّرين، ويحث على الإجتهاد ولم يكن من المجتهدين. إن دعوة الداعي لابد وأن تصدر من «تصديق الأقوال جميع ما اتبع من الأفعال».. ونصائحه من أولها إلى آخرها تدور على موافقة القول للعمل، والظاهر للباطن، والباطن للظاهر، مما يقطع قطعًا بأن الجنيد كان سباقًا في ميدان التصوف بالجمع بين الشريعة والحقيقة، فألبس التصوف حُلَّة الشرعية والقبول.

ومن هنا كانت خصوبة أرائه التي جعلته من أهل الرسوخ والتمكين، لا من أرباب الأحوال والشطح[2] وفي ذلك يؤثر الجنيد ـ كما سبقت الإشارة ـ البقاء على الفناء، وصحوة العقل على غياب التمييز، والحضور على الغيبة، والصحو على السكر والمحو[3].. فعندما يقول: «متى يتصل من لاشبيه له ولا نظير له؛ بمن له شبيه ونظير هيهات. هذا ظن عجيب إلا بما لطف اللطيف من حيث لادرك ولا وهم ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق الإيمان»[4].

---

(١) نود أن نشير إلى أن هذا النص جزء من نسخة كتاب الجنيد إلى عمرو بن عثمان المكي، وهو يحمل صفات المتدلين المتحصنين بالعلم والفهم والشريعة والفقه ويدعوه إلى المحافظة على المنهج ورعاية التكاليف، (انظر أبو القاسم الجنيد: كتاب إلى عمرو بن عثمان المكي ضمن مخطوط رسائل الجنيد في التوحيد بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٤١ ي).

(٢) (Arberrye, cl - Huart) (A - J): Art "Al - Dinnaid, Encyclopedia of Islam, vol. 1- 12 - p. 1063.

وانظر كذلك د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص١٣١.

وكذلك د. أبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٣٨.

(٣) د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص١٣١.

(٤) القشيري: الرسالة القشيرية ص٦ بدون تحقيق.

نراه يحارب فى ذلك أوهام الحلول والإتحاد التى وقع فيها الحلاج والبسطامى، ويدفع فى كل الآراء الواهية التى تزعم الاتصال بالله على الطريقة الحلاَّجية أو حلوله فى البشر، فالفرق بين مذهب الجنيد ومذهب البسطامى والحلاج.. هو فرق بين السكر والغيبة وبين الصحو والإحساس. ومن ثم ترجع أهمية الجنيد إلى مذهبه هذا، وإلى أنه كان يذيع التعاليم الصوفية ويعلمها ولكن فى دائرة محدودة، وبين فئة خاصة من أصحابه ومريديه[1].

وغنى عن الإبانة، أن كلامه فى التصوف السُّنى بصفة عامة و«الفناء» بصفة خاصة كان له أثره الملحوظ فيما بعد على الغزالى الذى أثر بدوره على كثير من متأخرى الصوفية، وأقام للتصوف سياجًا محفوظًا من العلم والشرع على السواء.

٧ - مناقشة المصادر الأجنبية لحال الفناء:

ومما لاشك فيه أن «الفناء فى التوحيد» عند الجنيد لايعد من المصادر الغربية عن الأجواء الإسلامية، لأن جوهر الإسلام وعقيدته المميزة له عن سائر الأديان الكتابية وغير الكتابية، هو «التوحيد». والتوحيد فى الإسلام معناه تنزيه الله المطلق عن صفات المخلوقين، والفناء فى التوحيد يجرى على سنة التنزيه وإثبات التفريد والتجريد.

وقد رأينا فى الفصل السابق أن من عيوب الفناء ومثالبه إنتسابه إلى المصادر المسيحية، وذلك ضرب من التشابه يتفق فى كثير من نواحيه مع توجيهات الإنجيل. ولكن رجحنا أن يكون القرآن الكريم هو المصدر الأوحد لحال الفناء بمعناه الصحيح فى التصوف السنى خاصة.

والآن نتساءل: هل المصدر المسيحى أثَّر فعلاً فى التصوف الإسلامى ومنه فكرة «الفناء»؟ يقول نيوكلسون: «.. ويشبه الطريق الصوفى فى جملته ما كان يعرف فى التصوف المسيحى فى القرون الوسطى باسم Via, Purativa «طريق التطهير» حيث كان

---

(١) د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٣١ وكذلك انظر د. الطبلاوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية، ص١٧٤.

أقوى أسلحة المجاهدة فى محاربة النفس بالجوع والعزلة والصمت.. ويهدف طريق التطهير هذا - وهو عبارة عن مراحل متتالية - إلى الاتصال بالله Communion with god وهو - أيضًا - الطريق الوحيد الذى يوصل إلى حالة الإشراق Illumination

ومما قرره كارادى فو Carra Devoux أن مصدر هذا المذهب ويعنى به الفناء يجب أن يلتمس فى المسحية؛ وهو يعلن أن فناء الإرادة الشخصية فى إرادة الله أو قبل إرادة الله تمثل فكرة مركزية فى التصوف المسيحى(١).

وكان «البارون كارادى فو» من أشد المعارضين لفكرة رد التصوف الاسلامى إلى القرآن والسنة، وكان يزعم «أن القرآن لم يكن مطلقًا الكتاب الذى استطاع مبدئيًا أن يجذب المتصوفة نحوه كثيرًا، لأنه متعلق جدًا بالظواهر الخارجية، وليس فيه الحنو الداخلى والروحى حقيقة». وعلى عكس هذا يقرر ماسينيون، وبجانبه مرجليوث: «أن فى القرآن البذور الحقيقة للتصوف، وهذه البذور كفيلة بتنميته فى إستقلال عن أى غذاء أجنبى(٢)». وبرغم من هذا الإختلاف بين المستشرقين حول رد التصوف الإسلامى إلى الجذور القرآنية أو عدم رده إليها ونسبته إلى المصادر الأجنبية الأخرى؛ إلا أن الحقيقة لايمكن أن تكون وقفًا على رأى واحد بعينه. حقًا.. هناك تشابه بين أصول التصوف فى الديانات الأخرى وبين التصوف الإسلامى.

ومن الجائز أن يكون هناك ثمة تشابه بين تعاليم المسيحية والصوفية. أو بين المصدر المسيحى وبعض الظواهر الصوفية من هذه النواحى.

(١) إلتقاء تنفير الإسلام والمسلمين من الدنيا بزهد الرهبان والقسيسين، وقد ذكر

---

(١) Nicholson: Art "sufis" Encyclopedia of Islam, Nicholson: The mystics of Islam, P. 70. وأيضا: NICHOLSON: A STUDIES IN ISLAMIC MYSTICISM, PP. 30, 33.

وانظر كذلك نيوكلسون: التصوف الإسلامى وتاريخه: ص٧٨.

وأيضًا د. أبو الوفا التفتازانى: ابن عطا الله وتصوفه ص١٨٩.

وأيضًا د. كمال جعفر: التصوف طريقًا، وتجربة، ومذهبًا ص٢٤٤ - ٢٤٦.

(١) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ص٦٣.

الغـزالـى أن إبراهيم بن أدهم قـال: «تعلَّمتُ المعـرفـة من راهب يقـال له سمعان»[1].

(٢) لبس المسوح والخرق والصوف.

(٣) التشابه بين خلوات الصوفية والأديرة.

(٤) الإمتناع عن الزواج بغية التعبد.

(٥) اقـتـراب أحـاديث الحـلاج عن اللاهوت والنـاسـوت من بحـوث الطوائف المسيحية حول طبيعة المسيح.

(٦) التـشابه مـابين فكرة التـثليث عند ابن عـربى ـ وإن صورها تصـويراً خاصًـا وحديثـه عن الحقـيقة المحـمدية ـ وبين مـا قاله المسيـحيون «فـى الكلمة» أو «اللوجوس».

(٧) التشابه بين المحبة الإلهية عند صوفية الإسلام وصوفية المسيحية.

يجـوز أن يكون التـشابه فى ذلك واضـحًـا. ولكن أين الفناء ـ إذن ـ فى المصـدر المسيحى؟ وحسبه كان. فلو نظرنا إلى «المضمون» لجد حال الفناء فى التصوف الإسلامى يختلف إختلافًا بيِّنًا عنه فى التصوف المسيحى.

وقبل مناقشة ذلك نجد لزامًـا علينا أن نذكر قاعدة منهجية هامة قـدمها لنا الدكتور ابراهيم مـدكور يمكن فـى ضوءها مناقـشة هـذه المصادر. وذلك حين قـال: «وليس من اليسير أن نجزم بأن عملاً أو رأيًا صوفيًا قد أخذ عن مصدر أجنبى شرقى أو غربى، إلا أن قام على ذلك دليل قـاطع. وقد يتوسع بعض البـاحثين فى ذلك توسعًـا أقرب إلى الظن والتخمين، فـيدلون بفروض دون أن يؤيدوها بأدلة واضحة، وبوجه عـام لاتخلو محاولة تفـسير الـظواهر الإنسانيـة فى ضوء عـامل واحد من تعـسف ـ ويجدر بنا أن نـبدأ أولاً بتفسير التصوف الاسلامى على أساس من الظروف المحلية، فإن عز علينا ذلك بحثنا عن

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٣٢٤.

الأشباه والنظائر فى الثقافات الأجنبية ـ حقًا أن الإسلام فى دعائمه الكبرى ليس دينًا صوفيًا، ولكنه لايتعارض مع التصوف، بل على العكس يدعو إلى شيء منه»[1].

وإنطلاقًا من هذه القاعدة المنهجية الرائعة يمكن أن نحكم بأن حال الفناء فى التصوف الإسلامى وبخاصة عند الجنيد إسلامى المضمون. يستند على مضمون المصدر الإسلامى الداخلى وليس على المصادر الخارجية، ونقصد بالمضمون «الكتاب والسنة». «القرآن» الذى ظنه المستشرقون عائقًا للحياة الروحية بما فيها من حنو داخلى.. ومضمون الكتاب الكريم لايرفض الملكة الروحية الزائدة ـ وقد تنبه كثير[2]من الأقدمين إلى الأخطاء التى وقع فيها القائلون بالفناء من حلول أو إتحاد[3] وتشبههم بمذهب النصارى، وفى هذا رد كافى على كل فكرة خارجة عن المضمون الاسلامى. «ومذهب النساطرة من الروم والنصارى يعتقدون أن مريم عليها السلام أفنت بمجاهدتها كل صفات الناسوت، حتى اتصل بها البقاء الربانى، فصارت باقية ببقاء الله تعالى، وأن عيسى عليه السلام هو ثمرة ذلك، وأنه ليس فى الحقيقة مركبًا من المادة الآدمية، لأن بقاءه حاصل من تحقيق بقاء الله تعالى، ولذلك فإنه هو وأمه والله باقون بقاء واحد، وذلك البقاء قديم، وهو صفة من صفات الله»[4].

---

(١) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص٥٥٢، والغزالى فى مواضع كثيرة تنبه إلى هذه الأخطاء كما سيأتى تفصيله. انظر الغزالى: المقصد الأسنى ص٩٧، الإحياء جـ٣ ص٤٠٦، رسالة أيها الولد ص١١٧، وانظر كذلك: نيوكلسون: التصوف الإسلامى وتاريخه ص٩٨، ٩٩، ١٠٠. وراجع كتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ص١٣١.

(٣) نسب الدكتور إبراهيم بيومى مدكور الإمام الجنيد إلى القول بالإتحاد. لأنه يرى أن المتصوف فى رأى الجنيد ـ يصل إلى درجة يتحد فيها بخالقه وتتلاشى شخصيته فى الذات الإلهية، فيصعد إلى عالم النور، ويخيل إلى جلسائه أنه حاضر وهو غائب، وأنه قريب وهو بعيد، ولم يدرجه الدكتور مدكور تحت التصوف السنى وقد بينا بنصوص قاطعة أن الجنيد كان معتدلاً رافضًا للحلول أو الاتحاد مهاجما لهما، (جـ٢ ص٦٩ من الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه).

(٤) الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٩٢.

وقد تنبه الهجويرى ـ كما تنبه الطوسى والغزالى[1] ـ إلى هذا الظن الكاذب بالفناء ولم يهمله وهاجمه فقال: «كل هذا موافق لمذهب الحشوية الذين يقولون إن الذات الإلهية محل للحوادث، وأن القديم ربما تكون له صفات حادثة».

ولايجوز ـ فى رأى الهجويرى ـ كما تقدم ـ استقلال الفناء عن البقاء إلا إذا فهم الفناء بمعنى أنه فناء عن ذكر الغير والبقاء بقاء فى ذكر الحق، لأن مراد الحق باق، ومراد العبد فان، ففناء العبد عن مراده معناه بقاءه بمراد الحق، وفى هذا الفناء الأخير اتصال بالبقاء، وهو الفناء عن إرادة السوى. والبقاء بإرادة الله.. فإذا أردنا صورة تقريبية لفناء الفانى، فهو أشبه بالحديد فى النار، فهل يمكن أن يصير الحديد ناراً، وهل ذوبانه فى النار يجعله والنار شيئًا واحدًا»[2].؟!

إن الفناء من غير البقاء ممتنع فى بداهة عقول المعتدلين، والبقاء بعد الفناء أمر خاص بالتصوف الإسلامى وحده دون غيره من أنواع التصوف الآخر[3].. وبهذا يمكن أن تنفى شبهة انتماء حال الفناء إلى المصدر المسيحى إذا عرفنا رفض الصوفية لأخطاء الفناء من جهة ومقاومة اقطاب التصوف المعتدل للحلول والإتحاد وإيثارهم البقاء على الفناء من جهة أخرى.

هذا؛ ويكاد يتفق جميع المستشرقين على أن فكرة «الفناء» فى التصوف الإسلامى بوذية أو هندية الأصل. وكان البيرونى (ت٤٤٤هـ) أول من أطلق هذا الرأى، وتبعه جولد تسيهر، وريتشارد هارتمان، وماكس هورتن، وبراون، وأوليرى، وبنوشيه وغيرهم، ولكن الفناء فى التصوف الإسلامى مرحلة أولى يتبعها البقاء ـ كما أشرنا ـ والحالتان تتكاملان، ولم تعرف الفلسفة الهندية فكرة البقاء على الإطلاق: «ثم إن مدرسة الشام وهى بعيدة عن خراسان وعن بلخ، وعن الآثار الهندية تكلمت عن فكرة الفناء قبل أن تتكلم عنها مدرسة خراسان، فهل تركت البوذية ـ خراسان ـ موطنها الأصيل بما فيها من

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٤٠٦.

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٩٣.

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٢٣.

زهاد صوفية، وقفزت قفزة مفاجئة إلى الشام، فأثرت فى صوفيتها ثم كرت راجعة إلى خراسان، لتؤثر فى مرحلة تالية فى زهادتها؟!»[1].

وإذا كان هناك وجه شبه بين النرفانا الهندية Nirvana وبين الفناء فى التصوف الإسلامى - نظراً لإلتقاء الثقافة الفارسية القديمة والتى عن طريقها انتقل الفكر الهندى إلى العالم الإسلامى - فإن هناك بين متصوفى الإسلام عدد غير قليل من أصل فارسى، ولكنهم كانوا جميعًا مسلمين قبل أن يكونوا فرسًا. وإذا كان - أيضًا - للعصبية العنصرية دخل فى شئون السياسية والحياة الإجتماعية، فإن أثرها فى ميدان التقرُّب والتديُّن والعبادة الروحية جد ضئيل[2].

غير أن أهم ما يميز فكرة الفناء - كما قدَّمها - التصوف الإسلامى عن النرفانا فى التصوف الهندى، أن الفناء فى التصوف الإسلامى يتوجه فيه العبد «كلية» إلى الله، وأن أمر المسلم يؤول فيه دائمًا إلى الله، وأنه يميز بين عالمين: العالم الخارجى؛ والوجود الإلهى، ولا يخلط بينهما، كما فعل الجنيد فى أحاديثه عن الوجود الإلهى المميز؛ فلم يخلط بين مطالب العبد وحقائق الرب.

ويعد المسلم العالم الخارجى رغم زواله جديراً بالاعتبار والتأمل الوجدانى لا لشىء إلا لأنه صنع الله الذى أتقن كل شىء صنعه.

وليس للصوفى فى حال الفناء كما قدمه التصوف الإسلامى أن يعتبر عقله أو نفسه مصدراً لكشوفاته وإلهاماته وفيوضاته، ولكن المصدر الحقيقى لذلك كله فيما يذكر الجنيد هو «اللطائف الإلهية والفضائل الربانية»، التى يجود بها الله كرمًا وتفضلاً[3] لأن الفناء موهبة - وشرط ذلك عند الصوفى المسلم، الإستقامة فى الطاعات.

---

(١) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٣ الصفحات ٤٥، ٥٨، ٥٩.

(٢) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ص١٣٥، وانظر كذلك: د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص٤٥ وانظر كذلك: د. إبراهيم الدسوقى شتا: التصوف عند الفرس - ط دار المعارف د. ت ص٦، ١٧، ٢٦. وانظر كذلك: د.حسن الشرقاوى: أصول التصوف الإسلامى ص١٢٧.

(٣) أبو القاسم الجنيد: فى الألوهية، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد بمعهد المخطوطات العربية لوحة٤٩ى.

أما الفناء فى التصوف الهندى أو البوذى: فهو مبعث للخلاص من آلام الحياة، ولكى يصل الصوفى إلى النرفانا، فليس له إلا أن يعتمد على عقله ويطهر نفسه، وساعة أن يصل إلى «الفناء» يكون قد وصل إلى النرفانا: فناء ليس بعده بقاء.. وليس العالم الخارجى فى الفناء البوذى عالماً يستحق النظر والإعتبار ولكنه العالم الذى وضعته أطماعنا وحماقاتنا وما على الإنسان إلا أن يتخلص من هذا العالم ليلحق بمرتبة النرفانا.

ومن أدرانا ـ أن المسلمين وقت ظهور ذلك المبدأ كانت لديهم معرفة كافية بالفلسفة الهندية تمكنهم من فهم النرفانا[1]؟!.. ويجب علينا ـ نحن كمسلمين ـ أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامى فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما نبحث عنها فى الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الإسكندرية[2].

ونعود مرة أخرى إلى «المضمون»؛ فمضمون التصوف الإسلامى يختلف فى النهاية إختلافًا كبيرًا عن مضمون الفناء فى التصوف الهندى نظرًا لإختلاف المصادر: مصدر التصوف الإسلامى القرآن والسنة، وموضوع الفناء فيه هو «الفناء فى التوحيد» وهو فناء صحيح فى العقل والشرع. ومصدر التصوف الهندى جماع الآراء والأفكار والتأملات البشرية والنظريات القديمة فى تناسخ الأرواح وغيرها. وموضوع الفناء فيه هو فناء عن الآلام والرغبات، والمشاعر التى من شأنها أن تجلب البؤس والشقاء للإنسان، وعليه أن يتخلص منها. وفرق فى النهاية؛ وفرق كبير؛ بين مصدر إلهى، ومصدر بشرى!

بيد أنه إذا كان هناك ثمة تشابه بين الفناء الصوفى والنرفانا البوذية، فلا يعنى ذلك أن المصدر واحدٌ. ولكن هناك فروق جوهرية بين هذه وتلك، ولو فرض أن هناك نتيجة واحدة ينتهى إليها كل من المذهبين بين هذه وتلك؛ فليس معنى ذلك أن التشابه موجود فى المصدر والتأثير. وإنما يعنى «أن نفوس الذاهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت

(١) د. كمال جعفر: التصوف، طريقًا ومذهبًا وتجربة، ص٢٤٥ ـ ٢٤٧.

(٢) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ص٦٤.

لظروف وأحكام نفسية واحدة. الأمر الذى لابد معه من أن تنتهى هذه النفوس إلى نتيجة واحدة وإلى نتائج متشابهة ما دامت الحقيقة واحدة»[1].

ونحن مع ذلك، لازلنا نعوّل على المضمون ـ أو الخلفية الفكرية والثقافية ـ لقد ذهب نيوكلسون إلى أن نشأة حركة التصوف فى الإسلام لا يمكن إرجاعها إلى أصل واحد: «كالفيداتنا الهندية» أو «الفلسفة الأفلاطونية الحديثة» أو «زرادشتية الفرس» أو «رهبانية الشام» وغير ذلك من الفروض الموضوعة لتفسير جانب واحد من الحقيقة لا الحقيقة كلها. وقال ماسينيون: «وقد بين نيوكلسون Nicholson أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل فى الإسلام غير مقبول، فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوفة المسلمين نشأت فى قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث وما حل بالأفراد من نوازل، على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة فمما لا يخلو من فائدة أن نتعرّف على المحسنات الأجنبية التى دخلت عليه ونمت فى كنفه»[2].

فإنّا نقول إن هذه المحسنات وإن كانت موجودة لاتنفى المصدر ولاتلغى أثر المضمون بحيث يتأخر الأفضل ويتقدم المفضول. لاتتقدم بحال من الأحوال هذه المحسنات الأجنبية وإنما تأتى مرحلة تالية بعد تقدم حقائق المضمون الإسلامى لأصول التصوف.

وهذه وجهة نظر ماسينيون الرائعة التى جابه بها ترّهات المستشرقين فهو يرى أن التصوف الإسلامى لايرجع إلى مصدر واحد، وإنما يرجع أولاً إلى القرآن وهو أهم المصادر التى استمد منها التصوف حياته ونشأته.

---

(١) د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص٤٨، ٦١ وكذلك انظر: د. عبدالحليم محمود: مقدمة فى منطق التصوف على المنقذ من الضلال ص٧٧. وأيضا طبعة أخرى للمنقذ: أبحاث فى التصوف ص٢٣٨، دار الكتب الحديثة د.ت ص٢٣٣ ـ ٢٣٨.

(٢) لويس ماسينيون والشيخ مصطفى عبد الرازق: الإسلام والتصوف ـ طبعة دار الشعب ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، ص٢٧، ٢٨.

والمصدر الثانى: هو الحديث، والفقه، وغيرهما من العلوم العربية الإسلامية.
والمصدر الأخير: فهو مجموعة المحسنات الأجنبية من الثقافات العلمية العامة التى وجدت فى البيئة الإسلامية فى عهدها الأول.

وثمة أمر آخر يميز التصوف الإسلامى عن غيره من أنواع التصوف فى الحضارات والثقافات الأخرى؛ هو الاستقامة المشروطة بالطاعة(1) فى استحضار الله فى كل شىء فى القصد والنية، فى العمل والتعبد، فى مشاهدته والتمتع بجلاله، ومن ينشد الفناء فى غيره لايبالى بنفسه أن تكون أو لا تكون. والعبودية الحقة تجعل عاشقها ظلاً أو شبه ظل لمعبودها(2). ولفرط التجربة الذوقية لدى الصوفية جاءت مصطلحاتهم غامضة فينبغى إن تفهم على وجهها. وجملهم مبهمة وعباراتهم تحتمل عدة معان، ويجدر بنا أن نحترز فى فهمها وتوضيحها حتى لاتختلط علينا المصادر والأصول.

وكلام الجنيد فى الفناء والتوحيد والألوهية وغيره، كله ذوق فى ذوق فى ذوق، معانى لاتسيعها الألفاظ وإن صاغها فى أسلوب أدبى خلاب، فجانس وقابل، وطابق ورادف، وشاكل وقرَّب، وفهم وصور، وجسد وجرَّد، وألف ووفق بين الألفاظ.

ولهذه التجربة الذوقية اختلط على البعض أن الفناء مأخوذ من مصادر أجنبية، ولهذا التشابه بين طرائق المسيرة السلوكية ظن بعض الباحثين أن التصوف الإسلامى ذو أصول خارجية فهو دخيل على الإسلام. وأن القرآن الكريم من العوائق المعطلة لنمو الحنو الداخلى للحياة الروحية!!

والرأى الراجح فى ذلك هو أن القرآن أعان المتصوفة كما أعان المتكلمين والفقهاء على نصرة آرائهم. «وذلك لأن كتاب الله فى العالم الإسلامى قاموس للنحاة واللغويين، ومثار فلسفة للباحثين والمفكرين، وذكر يتقرب به المبتهلون والمتضرعون، وقانون يرجع إليه المشرعون، وعقيدة يحتج بها المتكلمون .. وكثيراً ما حاول أصحاب

---

(1) ابن خلدون: المقدمة ص٤٣٩.

(2) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص٢٤٢.

الآراء الجديدة، والنظريات الحديثة الاحتجاج به والإعتماد عليه، بل أن هؤلاء أحوج إلى نصرته من غيرهم ، فإن آية واحدة منه قد تقرب آرائهم إلى من حولهم وتكسب نظرياتهم سلطانًا دينيًا وصفات شرعية. «فالمتصوفة - إذن - لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم، أفادوا من القرآن بقدر ما أفاد غيرهم من الباحثين»[1].

ونحن لاننكر - بعد ذلك - أن تكون هناك مصادر خارجية فى التصوف، كما لاننكر أن يكون هناك فناء خاطئ لايلتزم أصول المصدر الإسلامى.. صحيح أن هناك فناء يودى بصاحبه إلى القول بالإتحاد والحلول، ووحدة الوجود، فهو متأثر بتيارات أجنبية بل هو من صميم هذه التيارات الأجنبية، فليس من الإسلام فى شىء القول بالإتحاد وإدعاء الحلول فى حال الفناء.

ولكن الذى ننكره حقًا هو أن يكون الفناء فى التصوف السنى وبخاصة عند الجنيد ذا أصول ومصادر خارجة عن الإسلام. فقد هاجم الجنيد الإتحاد والحلول، وأنكر على الحلاج أقوال الفضول والإدعاءات. ولم يكن فناؤه ثمرة من ثمرات العناصر الخارجية، وإنما كان «فناء فى التوحيد» والتوحيد عمدة العقيدة الإسلامية.

وهل من الفناء الخاطئ ذلك الإستشهاد بأقوال الجنيد تدعيمًا بآرائه فى الفناء وغيره عن الذى أقرّه معظم أنصار التيار السلفى؟.. «لقد تلقف التيار السلفى هذه الآراء للجنيد ليضعه فى مصاف الشيوخ الأوّل الذين دافعوا عن العقيدة فى أحد المراحل التى كانت معرضة فيها لمخاطر الآراء الأجنبية ويعجب به ابن تيمية ويستشهد بآرائه فى نظرية الفناء»[2].

فهذا الفناء صحيح عند الصوفية أثبته ابن تيمية وأقره على الرغم من أنه أشد خصوم الصوفية، فهو عنده «حالة تعترى كثيراً من السالكين، يغيب أحدهم عن شهود نفسه، وغيره عن المخلوقات، لا أنها فى أنفسها فنيت..

---

(١) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ص٦٣.

(٢) د. مصطفى حلمى: الزهاد الأوائل ص١٨١ وكذلك د. الطبلاوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية ص١٧٢.

ومن هنا دخلت طائفة فى الحلول والإتحاد، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله، ويستغرق فى ذلك فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله، ويفنى ذكره وشهوده لما سواه، فيتوهم أن الأشياء قد فنيت، وأن نفسه فنيت، حتى يتوهم أنه هو الله، وأن الوجود هو الله»[1] ولكن الحالة الأولى هى التى يغيب فيها العبد فى التوحيد، ومع ذلك يظل على حال الصحو واليقظة إيثاراً للبقاء ورعاية الشرائع والحدود والتكاليف.

وليس لنا فى هذا المقام إلا أن نقدم شهادة صريحة على شرعية هذا الفناء، وبخاصة ذلك النوع الشرعى المقبول الذى دعى إليه الجنيد فى كثير من مؤلفاته وأقواله وإشاراته.

٨ - شهادة ابن القيم على صحة هذا الفناء:

إذا كنا وجدنا الجنيد يعبر بالفناء فى التوحيد عن مزايا الإعتدال والإتزان وصحبة العقل والشرع، فماذا عساه أن يكون ذلك الفناء؟ وما هى شروطه وخصائصه؟ وهل هو من الفناء المحمود أم من ذلك النوع المذموم المخلوط؟

الحقيقة أن ابن القيم (ت ٧٥١ هـ) يرى أن هذا النوع من الفناء هو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين، لا تشوبه شائبة النقص، ولا ينحدر بصاحبه إلى منحدرات الذلة والهوان، وإنما يحتفظ السالك برقابة العقل وحماية العلم فيكون بالله مع الله، وفى الخلق مع الخلق، التفرقة له واجبة، والفناء لازم من لوازم المحبة وإسقاط الإرادة، وهو فناء صحيح فى العقل والشرع.

ويصفه ابن القيم فيقول: «.. وهو الفناء عن ارادة السوى، شائماً برق الفناء عن إرادة ما سواه، سالكاً سبيل الجمع على مايحبه ويرضاه، فانياً بمراد محبوبه منه عن مراده

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٣٢١ وانظر كذلك ابن تيمية: أهل الصفة وأحوالهم ـ دراسة وتحقيق مجدى فتحى السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م ص٥٤. وانظر كذلك: د. الطبلاوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية ص١٧١ ـ ١٧٢.

هو من محبوبه، أعنى المراد الدينى الأمرى، لا المراد الكونى القدرى، فصار المرادان واحداً. وليس فى العقل إتحاد صحيح إلا هذا.

والإتحاد فى العلم والخبر، فيكون المرادان والمعلومان والمذكوران واحداً، مع تباين الإرادتين والعلمين والخبرين، فغاية المحبة إتحاد مراد المحب بمراد المحبوب، وفناء إرادة المحب فى إرادة المحبوب»[1].

ولعل هذا ما أشار إليه الجنيد بقوله: «أشرف المجالس، وأعلاها الجلوس مع الفكرة فى ميدان التوحيد»[2] وتقوده «الفكرة» إلى الفناء فى التوحيد ويتحقق معنى الفناء عنده، بألا يحب إلا فى الله، ولايبغض إلا فيه، ولا يوالى إلا فيه، ولا يعادى إلا فيه، ولايُعطى إلا له، ولا يمنع إلا له، ولا يرجو إلا إياه، ولايستعين إلا به، فيكون دينه كله ظاهراً وباطنًا لله. ويكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، فلا يواد من حاد الله ورسوله، ولو كان أقرب الخلق إليه بل:

يعادى الذى عادى من الناس كلهم جميعًا ولو كان الحبيب المصافيا

ويسمى ابن القيم حقيقة ذلك: «فناؤه عن هوى نفسه وحظوظها بمراد ربه وحقوقه، والجامع لهذا كله تحقيق شهادة أن لا اله إلا الله علمًا ومعرفة، وعملاً وحالاً وقصداً.

وحقيقة هذا النفى والإثبات الذى تضمنته هذه الشهادة ـ هو الفناء والبقاء ـ فينفنى عن تأله ما سواه علمًا وإقراراً وتعبداً، ويبقى بتألهه وحده»[3].

ومن الواضح أنه لو طبقنا هذا الكلام الذى وصفه ابن القيم عن الفناء ـ بمعناه الصحيح ـ على أقوال الجنيد نستطيع القول بأن الجنيد كان لايخرج فى فنائه عن أصول الشريعة الإسلامية ولا يتحدث إلا فى حقائق التوحيد مما جعله يفرق دائمًا بين المأمور

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ١ ص١٩١.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٧ بدون تحقيق، وكذلك ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم ص٣٨.

(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ١ ص١٩١.

والمحظور على حد تعبيـر ابن تيمية. ومن الممكن أن يكون ابن القيم قد استقى موضوع الفناء عند الصوفية من أقوال الجنيد وأئمة الإعتدال الذين مثلوا تصوف الفقهاء المركوز على الكتاب والسنة خير تمثيل، أو لـم يستشهد ابن تيمية بأقوال الجنيد فى «الفناء»؟

تكلم الجنيد عن «الفناء فى التوحيد» وقـال ابن القيم: «فهذا الفناء وهذا البقاء هو حقيقـة التوحيد الذى اتفقت عليه المرسلون، وأنـزلت به الكتب، وخلقت لأجله الخليقة، وشرعت له الشرائع، وقام عليه سوق الجنة، وأسس عليه «الخلق والأمر»[(١)].

وقد دافع ابن القيـم فى «مدارج السالكين» عن شيخ الإسـلام الأنصارى الهروى (٣٩٦ هـ ـ ٤٨١ هـ) فـقال: «وحـاشـا شيخ الإسـلام من إلحـاد أهل الإتحاد وإن كـانت عبارته موهمة لذلك»[(٢)].

والواقع أن شـيخ الإسلام الهرورى الأنـصارى يتفق مع مـايراه الجنيد بـل ويؤكد عليه فى قوله: «علـم التوحيد مـباين لوجوده ووجوده مباين لعلمه»[(٣)] وعند الهـروى أن هذه الدرجة هى المقام الأول فى المشاهدة.

ويقدم لنا الهروى فلسفته فى التوحيد وخلاصتها «أن المراد حاضر مع الحق غائب عن غيره، مـتصرف بأمره». والفناء فى التـوحيد عنده اضمحـلال ما دون الحق علـمًا، ثم جحـدًا ثم حقًا ـ وهو يعبـر بنا من الفناء إلى البقاء، لأن البـقاء ـ فى نظره ـ «اسم لما بقى قائمًا بعد فناء الشواهد وسقوطها». وهو على ثلاث درجات[(٤)]:

١ ـ الدرجة الأولى: بقاء المعلوم بعد سقوط العلم عينًا لا علمًا.

٢ ـ الدرجة الثانية: بقاء المشهود بعد سقوط الشهود وجودًا لا نعتًا.

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ١ ص١٩٢.

(٢) د. الطبلاوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية ص١٧٦.

(٣) الأنصارى الهـروى: منازل السائرين. دراسـة وتحليل وتحقيق د. عـبدالقادر مـحمود ضـمن دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية الصفحات ص ٢٩١، ٢٩٩، ٣٠٠.

(٤) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٨٠ ـ ١٨١.

٣ ـ الدرجة الثالثة: بقاء ما لم يزل حقًا بإسقاط ما لم يكن محواً ـ أو هو الإضمحلال الحقيقى فبعد فناء الصوفى عن شهود السوى يفنى عن الفناء نفسه»[١].

وعندما يتحقق العبد من ذلك يكون قد تحقق فعلاً من الفناء فى التوحيد. ومعناه عند الهروى «تخليص مصحوبك من الحق، ثم بالحق، ثم فى الحق».

أما تخليص مصحوبك من الحق، فإنه لايخالج علمك علمه، وأما بالحق، فلا ينازع شهودك شهوده، وأما فى الحق، فهو أن ينسيك رسمك فتسقط الشهادات، وتبطل العبارات، وتفنى الإشارات»[٢].

وعند ذلك يصبح الفناء فى التوحيد فلسفة خاصة مخصوصة بأهلها تقوم على قانون الذوق يقدمها لنا الهروى لاتختلف كثيراً مع ما قدمه الجنيد عن حقائق الفناء، وإن كان ابن تيمية يرى أن الفناء عند الهروى لايجامع البقاء. والمهم أن نفهم أن صحة الفناء فى هذا كله ترد إلى البقاء بعد الفناء ـ ومن ثم فقد بين لنا ابن القيم أشراط وحقائق هذا الفناء الصحيح. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أن من حقائقه: البراء والولاء، البراء عن عبادة غير الله، والولاء لله. ومن حقائقه: المحو والإثبات: فتمحوا إلهية ما سوى الله عز وجل من قلبه، علمًا وقصداً وعبادة كما هى محوة من الوجود، وتثبت فيه إلهيته سبحانه وحده. ومن حقائقه: الجمع والفرق، فيفرق بين الإله الحق، ومن أدعيت له الإلهية بالباطل. ويجمع تأليهه وعبادته وحبه وخوفه، ورجاؤه وتوكله، واستعانته، على إلهه الحق الذى لا إله سواه![٣].

وبهذا قدم لنا ابن القيم شهادة صريحة على موضوع الفناء المثمر البنَّاء، الذى تنال به السعادة والفلاح، وهو الفناء الذى لم يخرج عنه الجنيد بوجه من الوجوده. ولكنه

---

(١) الأنصارى الهروى: منازل السائرين ص٣٠٠ وكذلك انظر د. الطبلاوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية ص١٧٤.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ١ ص١٩٢.

(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ١ ص١٩٢.

تحدث فى حدود الشريعة وفى حدود القوانين العامة للإخلاق التى يتطهر بها العبد من الأوشاب والأدران، فتنمحى الصفة السيئة، لتشرق كل الصفات الحسنة .. هى - إذن - دعوة أخلاقية رفيعة يهدف إليها الفناء فى التوحيد. وبرغم ذلك لا يؤدى الفناء - بهذا المعنى كما سبقت الإشارة مرات عديدات - إلى تصور الحلول والإتحاد أو تخيل الوحدة الوجودية، وإنما يزال صاحبه حاضر العقل معصومًا من الزلل بحماية العلم وحماية الشرع.

وآية ذلك، أنه إذا صادفته الكشوفات، وهاجمته الواردات، وحلت به البوارق، وبلغ درجات الوصول لايغتر بذلك ولا يتوهم فى نفسه الحلول وغير الحلول.. فحضوره أعظم من غيابه، وصحبوه أفضل وأشد من سكره، وتمكينه دليل على تثبته فى العلم، ورسوخه فى الوعى والتمييز.. فناء صادق صحيح يدل على حالة صحيحة صادقة من حالات المنع والعقال.

وبعد، فالحق أن الجنيد يصور لنا مفهوم الفناء فى صورة صادقة صحيحة تخاطب الضمير، وتتوجه إلى الأعماق، وعليها من بعد نفحة من الروح، وعصمة من الشرع، وهداية من النفس والوجدان.

٩ - الجنيد وآداب الدعاء:

نختم حال الفناء عند الجنيد بدعاء هام له .. ولكن قبل ذلك من الضرورى الحديث عن آداب الأدعية والأوراد عند الصوفية فلها علاقة وثيقة بالفناء.

والأدعية عند الصوفية هى حياة المناجاة الصادقة، وباب الرجاء الأوحد الذى يتقرب به العبد الصالح إلى الله، لذا فقد حظيت باهتمام الصوفية جميعًا، فعلى سبيل المثال أورد أبو طالب المكى طائفة من الأدعية المختارة المأثورة عن النبى ﷺ فى الأخبار المتفرقة، وذكر فصلاً فى أوراد النهار وهى سبعة أوراد ثم عقد فى الفصل الثامن من الجزء الأول من «قوت القلوب» أوراد الليل وهى خمسة أوراد[1].

---

(١) أبو طالب المكى: قوت القلوب جـ١ ص٧:١٤.

وفى الفصل التاسع: جاء فيه ذكر وقت الفجر وحكم ركعتى الأداء والقضاء وحكم الوتر[١]. وفى الفصل الخامس عشر: بين لنا «المكى» ذكر ورد العبد من التسبيح والذكر والصلاة فى اليوم والليلة وفضل صلاة الجماعة، وذكر أفضل الأوقات المرجو فيها الإجابة[٢].

وفى «الإحياء» الجزء الأول، عقد الغزالى كتابًا فى «الأذكار والدعوات» وضح فيه فضيلة الذكر وفائدته على الجملة والتفصيل من الآيات والأخبار والآثار. وأبان الغزالى فضيلة مجالس الذكر والتهليل، والتسبيح والتحميد[٣].

وذكر بابًا فى آداب الدعاء وفضله، وفضل الأدعية المأثورة والإستغفار والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم[٤].

ثم ختم الجزء الأول من الإحياء ببيان ترتيب الأوراد وتفصيل إحياء الليل، وتحدث ـ كما تحدث المكى ـ عن الأوراد وترتيبها فى الليل والنهار[٥] ثم تكلم فى باب آخر عن كيفية إحياء الليل وفضيلته وما يتعلق به من أدعية وأوراد[٦]. ويرى الغزالى أن الناس فى هذا العالم سفر وأول منازلهم المهد وآخرها اللحد، والوطن هو الجنة أو النار. ولهذا شمر الموفقون عن ساق الجد، وودعوا بالكلية ملاذ النفس واغتنموا بقايا العمر، ورتّبوا بحسب تكرار الأوقات وظائف الأوراد حرصًا على إحياء الليل والنهار فى طلب القرب من الله تعالى سعيًا إلى دار القرار[٧].

وكتب الشعرانى بابًا طويلاً جمع فيه فضائل الذكر بجميع أنواعه مطلقًا ومقيدًا، وفضل الصلاة على رسول الله ﷺ، وبه كان ختام ربع العبادات من «كشف الغمة»

---

(١) أبو طالب المكى: قوت القلوب جـ١ ص١٩: ٢٢.

(٢) أبو طالب المكى: قوت القلوب جـ١ ص ٤٠: ٤٤.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٢٩٤ : ٣٠٣.

(٤) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٣٠٤: ٣١٨.

(٥) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٣٣١: ٣٥٠.

(٦) الغزالى: الإحياء جـ١ ص ٣٥١ : ٣٦١.

(٧) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٣٣٠.

الجزء الأول[١]. وتحدث الشعرانى عن فضل قول «لا اله إلا الله» والإكثار من ذكر الله سراً وجهراً، وعن حضور مجالس الذكر والاجتماع على ذكر الله، وعن أهمية قول «لا اله إلا الله وحده لاشريك له».

كما بين الشعرانى القول فى الأمر بالصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم والترغيب فى حضور المجالس التى يصلى فيها عليه، وما جاء فى التحذير من تركها[٢].

وذكر ـ أيضًا ـ فضائل التسبيح والتهليل والتحميد والتقديس على اختلاف أنواعها[٣]. وعقد فصلاً عن الكلام فى «لا حول ولا قوة إلا بالله» كما تكلم الشعرانى عن الأذكار التى يقولها العبد إذا أصبح وإذا أمسى[٤] ثم ختم باب الأدعية والأوراد بالإستغفار وفضله ومزاياه[٥].

ولا يدل اهتمام الصوفية بالأدعية أكثر مما يدل على فهمهم للأحوال النفسية، وبصرهم بتهيئة القلوب للدعاء[٦].

والدعاء .. الدعاء وحده هو الذى يمنح العبد برد اليقين وحلاوة الإيمان وهدوء الطمأنينة حينما يحس أنه غريب عن هذا العالم فيستمد قوته من القوة الإلهية المطلقة. ولا يزال يشعر بهذه القوة كلما حافظ على هذا الرباط الموصول بالأدعية والأوراد.

والقربة إلى الله لاتتأتى من فراغ وإنما تتأتى من الإلحاح فى طلب الإجابة بإلحاح السؤال الذى يقرع به العبد فى كل حين أبواب السماء.

وإذا كانت الأدعية باب الرجاء، فهى ليست الباب الموصود أمام الخائفين

---

(١) الشعرانى: كشف الغمة جـ١ ص٢٦٥ : ٢٦٨ وانظر كذلك مجد الدين الشيرازى: سفر السعادة على هامش كشف الغمة جـ١ ص٥٧.

(٢) الشعرانى: كشف الغمة جـ١ ص٢٦٩.

(٣) الشعرانى: كشف الغمة جـ١ ص٢٧٤.

(٤) الشعرانى: كشف الغمة جـ١ ص٢٧٥.

(٥) الشعرانى: كشف الغمة جـ١ ص٢٧٩.

(٦) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ٢ ص٤٠.

والمرهوبين من العباد. فالله تعالى - جلت قدرته - يدعو المؤمنين إلى ترك اليأس والقنوط.

والدعاء الصادق هو الذى يفتح باب الرحمة والرجاء، ويوصد أمام القلوب والنفوس باب الخوف والرهبة، وباب اليأس والقنوط .. لأن باب الرحمة يستوعب عباد الله جميعًا: الطائعين، والقانطين. والخائفين واليائسين.

قال الغزالى: فى قوله تعالى «أَدْعُونى أَسْتَجِبْ لَكم» أجمع المطيع والعاصى، والدانى والقاصى فى الإنبساط إلى حضرة جلاله برفع الحاجات والأمانى بقوله «فإنى قريب أجيب دعوة الداعى إذا دعان»[1] فباب الرحمة لا ينغلق أمَام أحد من الناس.

غير أن المؤمنين الصادقين لاينتابهم اليأس من إلحاح الطلب فى الدعاء. أما المتعجلون الذين لايفهون أقدار الألوهية لاينتابهم اليأس من شىء كما ينتابهم من عدم الإستجابة للدعاء. ومن شرائط الأدعية المقبولة أن يكون طعام المؤمن من حلال وشرابه حلال، وملبسه حلال وكل شىء يتعلق بمعيشته حلال فى حلال: شرط الدعاء المقبول الحلال الطيب.

والمؤمنون الصادقون يقصدون بالأدعية والأوراد طلب وجه الله، ولايسلمون أنفسهم إلى عوارض الدنيا وشواغل اللحظات، ولا يورق خواطرهم شىء أكثر مما يعوقها عارض زائل، أو هاجس من هواجس الدنيا، لأنهم يربطون أفئدتهم برباط لاينفصم حيث تسمو العلاقة الخاصة مع الله وهذا لايتم عندهم إلا بمزيد الرعاية لآداب الدعاء.

وآداب الدعاء عشرة[2]:

الأول: أن يترصد الأزمان الشريفة كيوم عرفة، وشهر رمضان، ويوم الجمعة؛ والثلث الأخير من الليل، ووقت الأسحار.

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٢٩٤.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ١ ص١٥٩ - ١٦٠ وكذلك انظر الغزالى: مكاشفة القلوب - مكتبة زهران - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٠ هـ ص ٤١.

الثانى: أن يغتنم الأحوال الشريفة كحالة السجود، والتقاء الجيوش، ونزول الغيث، وإقامة الصلاة وبعدها، وحضور القلب ورقته.

الثالث: استقبال القبلة ورفع اليدين ويمسح بهما وجهه فى آخره.

الرابع: خفض الصوت بين المخافتة والجهر.

الخامس: أن لايتكلف السجع وقد فسر به الإعتداء فى الدعاء، والأولى أن يقتصر على الدعوات المأثورة، فما كل أحد يحسن الدعاء فيخاف عليه الاعتداء، وقال بعضهم: أدع بلسان الذلة والافتقار، لا بلسان الفصاحة والإنطلاق».

السادس: التضرع والخشوع والرهبة.

السابع: أن يجزم بالطلب، ويوقن بالإجابة، ويصدق رجاءه فيها.

الثامن: أن يلح فى الدعاء ويكرره ثلاثًا ولايستبطأ فى الإجابة.

التاسع: أن يفتتح الدعاء بذكر الله تعالى وبالصلاة على رسول الله ﷺ بعد الحمد لله تعالى، والثناء عليه ويختمه بذلك كله أيضًا.

العاشر: وهو أهمها والأصل فى الإجابة وهو التوبة، ورد المظالم، والإقبال على الله تعالى[1].

وهذه جملة الشروط التى اتفق عليها الصوفية فى آداب الدعاء، وشرطها الحضور والخشوع. فإن الله لايقبل الدعاء من قلب لاه. وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال. قال رسول الله ﷺ: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا أن الله لايستجيب دعاء من قلب غافل لاه»[2].

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ١ الشروط الباطنية فى أعمال القلب من الخشوع والحضور فى الصلاة ص١٥٩: ١٦٠، وأيضا: الإحياء جـ١ ص٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧.، وانظر كذلك الحارث المحاسبى: الوصايا ص٩٣، ١٠٦ وأيضا: محمد على الصابونى: المنتقى المختار من كتاب الأذكار للنووى ـ ط دار القلم، دمشق ط الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص٣٨٢ ـ ٣٨٣.

(٢) الحديث أخرجه الترمذى: وقال هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، انظر سنن الترمذى، =

ومن هذه الآداب السابقة تتبين أن فضل الدعاء يبعث فى النفس الخشية الإيمانية الخالصة. لأن الخشية مشروطة بإتمام الفضل، وإتمام الفضل فى الخشية يكتمل بالرغبة الداخلية الملحة فى الدعاء، ولا تظنن أن علم الله بحال العباد يغنيهم عن تكرار السؤال. لأن السؤال فيه تعظيم العبد لسيده وافتقاره لمولاه، وفيه كل جوانب الخير اللازمة لبناء الأفئدة وإخلاص الطبائع المودوعة فى الأعماق، فكلما رضخ الإنسان للقدرة الإلهية، واستحضر جبروت الله وقدرته ورحمته، فلا يزيده ذلك إلا خشية تصلح من طبعه فتدفعه إلى طلب المزيد من عطاء الألوهية بإلحاح الدعاء.

ومن هنا تقوم علاقة الدعاء بالفناء . علاقة وطيدة ورابطة وثيقة. فالذى يجعل الله نصب عينيه يناجيه من أعماق ضميره بحضور قلب وصحة توحيد، ويتقرب إليه بأحسن الأعمال، وهو فى هذه الحالة لايشعر بأحد من الخلق ولايهتم بأمور الناس.. لأنه فى حالة يقال لها فى عرف التصوف ومقامات المقربين «الفناء».

الدعاء كالذكر فيه شوق ملح من العبد إلى خالقه.. يطرق أبواب الغيب، بكلمات كاللهيب توقدها دموع الذاكرين والمقربين، وتنبعث من الأفئدة العامرة بالإيمان والتقوى والصلاح، وإن قلبًا يخشع لخالقه لا يرجو من المخلوقين شيئًا فيتوجه إلى الله بكليته.. يدعوه أن يخلع عنه علائق السوى طمعًا فى كشف الغطاء وطلبًا للوصول، وإتمامًا لمسيرة العرفان ـ كما دعى الحلاج ربه «أرفع بأنيك إنى من البين..» ودعى السرى السقطى ربه «اللهم ما عذبتنى بشىء فلا تعذبنى بذل الحجاب»[1].

وفى الدعاء تتحد مشاعر الإنسان وأحاسيسه كاملة مكتملة كيما ينال مطلبه من الله، ولايكون مطلبه لغرض من أغراض الدنيا ولا لعرض زائف من أعراض الحياة، وإنما مطلبه أعز من أغراض الدنيا وأعراض الحياة.

مطلبه الله الذى لا يرجو إلا سواه.

=ط المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ط مطبعة الاعتماد، الجزء الخامس ص١٨٠ رقم الحديث ٣٥٤٥.

(١) السلمى: طبقات الصوفية ص٥١.

فى الدعاء والذكر والإبتهال كل الفناء وكل الخشوع وكل التضرع، وكل الطاعة، وكل الإيمان. لو لم يكن الدعاء غاية الإيمان الصادق لما كانت الأدعية بابًا من أبواب المناجاة التى يخلع العبد فيها «الكل» ويتوجه بالكلية إلى «الله». وهل كان الفناء شيئا أكثر من أن يتجه العبد بكليته إلى الله تعالى؟

وبالأدعية والأوراد والأذكار يتحقق الوصول عند أهل التحقيق من العباد. قال الجنيد: اللهم أملأ قلبى بك فرحًا ولسانى لك ذكرًا، وجوارحى فيما يرضيك شغلاً. اللهم أمح عن قلبى كل ذكر إلاّ ذكرك، وكل حب إلا حبك، وكل ودّ إلا ودّك، وكل إجلال إلا إجلالك، وكل تعظيم إلا تعظيمك، وكل رجاء إلا لك، وكل خوف إلا منك، وكل رغبة إلا إليك، وكل رهبة إلا لك، وكل سؤال إلا منك..»[1].

وفى هذا الدعاء دعوة إلى طلب «الفناء»، وهمة الاقتصار على الله.

ونحن لانجد مسكًا أعطر ولا أنفس نختتم به هذا الجزء خيراً من دعاء للجنيد كان يدعو به على ممر الأيام، فهو حقًا مسك للختام ودليل على إعداد النفس لتلقى النفحات الإلهية، وبيان صادق على أن آداب الأدعية والأوراد توضح كيف يحرص الصوفية على صفاء النفس حين تراض على هذه الآداب. «فوصل النفس بالله، واستحضار فقرها إليه، ورهبتها منه ورغبتها فيه، وانتظارها لفضله فى ثقة ويقين، كل أولئك من العوامل فى صقل النفس وتطهير القلب، وتربية الوجدان.

وانتظار الخير كله من الله وتهيئة النفس لذلك باب أصيل فى بناء الملكات الأخلاقية، ولا سيما إذا لاحظنا مخلصين أن الأمر كله بيد الله، وأن العبد لايملك لنفسه ضراً ولا نفعًا. فمن كان فى ريب فليجرب الثقة بالله مرة واحدة، وليدعه فإنه عز شأنه لا يرد الدعاء»[2].

وإليك الطاعة الصافية الرائقة فى هذا الدعاء الذى نقلناه ـ بطوله ـ عن حلية

(١) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٢٨٢.

(٢) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ٢ ص٤٢.

الأولياء[1]. قال الجنيد: «الحمد لله حمداً دائماً كثيراً طيباً مباركاً موفوراً لاانقطاع له ولا زوال ولا نفاد له ولا فناء كما ينبغى لكريم وجهك وعز جلالك وكما أنت أهل الحمد فى عظيم ربوبيتك وكبريائك، ولك من كل تسبيح وتقديس وتمجيد وتهليل وتحميد وتعظيم، ومن كل حسن نراك جميل ترضه مثل ذلك.

اللهم صل على عبدك المصطفى المنتخب المختار المبارك سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى أشياعه وأتباعه وأنصاره وأخوانه من النبيين. وصل اللهم على أهل طاعتك أجمعين من أهل السموات والأرضين. وصل على جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل ورضوان ومالك. اللهم وصل على الكروبيين والروحانيين والمقربين والسياحيين والحفظة والسفرة والحملة، وصل على ملائكتك وأهل السموات وأهل الأرضين وحيث أحاط بهم علمك فى جميع أقطارك كلها صلاة ترضاها وتحبها وكما هم لذلك كله أهل.

«وأسألك اللهم بجودك ومجدك وبذلك وفضلك وطولك وبِرِّك وإحسانك ومعروفك وكرمك وبما استقل به العرش من عظيم ربوبيتك. أسألك يا جواد ياكريم، مغفرة كل ما أحاط به علمك من ذنوبنا، والتجاوز عن كل ما كان منا، وأد اللهم مظالمنا وقم بأودنا فى تبعاتنا جوداً منك ومجداً وبذلاً منك وطولاً، وبدل قبيح ما كان منا حسناً يا من يمحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب. أنت كذلك لا كذلك غيرك. اعصمنا فيما بقى من الأعمار إلى منتهى الآجال عصمة دائمة كاملة تامة، وكره إلينا كل الذى تكره، وحبب إلينا كل الذى ترضاه وتحبه، واستعملنا به على النحو الذى تحب؛ وأدم ذلك لنا إلى أن تتوفانا عليه: أكد على ذلك عزائمنا وأشدد عليها نياتنا، وأصلح لها سرائرنا، وأبعث لها جوارحنا وكن ولى توفيقنا وزيادتنا وكفايتنا.

«هب لنا اللهم هيبتك وإجلالك وتعظيمك ومراقبتك والحياء منك وحسن الجد والمسارعة والمبادرة إلى كل قول زكى حميد ترضاه، وهب لنا اللهم ما وهبت لصفوتك وأوليائك وأهل طاعتك من دائم الذكر لك وخالص العمل لوجهك على أكمله وأدومه

(١) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٢٨٤ ـ ٢٨٧.

وأصفاه وأحبه إليك. وأعنا على العمل بذلك إلى منتهى الآجال، اللهم وبارك لنا فى الموت إذا نزل بنا وأجعله يوم حباء وكرامة وزلفى وسرور واغتباط، ولا تجعله يوم ندم ولا يوم أسى، وأوردنا من قبورنا على سرور وفرح وقرة عين، وأجعلها رياضًا من رياض جنتك وبقاعًا من بقاع كرامتك ورأفتك ورحمتك، لقنا فيها الحجج وآمنا فيها من الروعات، وأجعلنا آمنين مطمئنين إلى يوم تبعثنا - يا جامع الناس ليوم لا ريب فيه، لاريب فى ذلك اليوم عندنا، آمنا من روعاته وخلصنا من شدائده، واكشف عنا عظيم كربه، واسقنا من ظمئه، واحشرنا فى زمرة محمد ﷺ المصطفى الذى انتخبته واخترته وجعلته الشافع لأوليائك المقدم على جميع أصفيائك، الذى جعلت زمرته آمنة من الروعات.

«أسألك يا من إليه لجؤنا وإليه إيابنا وعليه حسابنا أن تحاسبنا حسابًا يسيرًا لاتقريع فيه ولا تأنيب ولا مناقشة ولا مواقفة، عاملنا بجودك ومجدك كرمًا، وأجعلنا من السرعان المغبوطين واعطنا كتبنا بالأيمان، وأجزنا الصراط مع السرعان وثقل موازيننا يوم الوزن، ولاتسمعنا لنار جهنم حسيسًا ولا زفيرًا، وأجرنا منها ومن كل ما يقرب إليها من قول وعمل، وأجعلنا بجودك ومجدك وكرمك فى دار كرامتك وحبورك مع الذين أنعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقًا، وأجمع بيننا وبين آبائنا وأمهاتنا وقراباتنا وذرياتنا فى دار قدسك ودار حبورك على أفضل حال وأسرها. وضم إلينا إخواننا الذين هم على ألفتنا، والذين كانوا على ذلك من كل ذكر وأنثى: بلغهم ما أملوه وفوق ما أملوه، وأعطهم فوق ما طلبوه، وأجمع بيننا وبينهم فى دار قدسك ودار حبورك على أفضل حال وأسرها، وعم المؤمنين والمؤمنات جميعًا برأفتك ورحمتك الذين فارقوا الدنيا على توحيدك، كن لنا ولهم وليًا كالئًا كافيًا، وارحم جفوف أقلامهم ووقوف أعمالهم وما حل بهم من البلاء، والأحياء منهم تب على مسيئهم وأقبل توبتهم، وتجاوز عن المسرف منهم، وانصر مظلومهم، وأشف مريضهم وتب علينا توبة نصوحًا ترضاها فإنك الجواد بذلك المجيد به القادر عليه».

«وكن اللهم للمجاهدين منهم وليًا وكالئًا وكافيًا وناصرًا وانصرهم على عدوهم

نصراً عزيزاً، وأجعل دائرة السوء على أعدائك وأعدائنا: أسفك الله دماءهم وأبح حريمهم، وأجعلهم فيئًا لإخواننا من المؤمنين، وأصلح الراعى والرعية وكل من وليته شيئًا من أمور المسلمين صلاحًا باقيًا دائمًا.

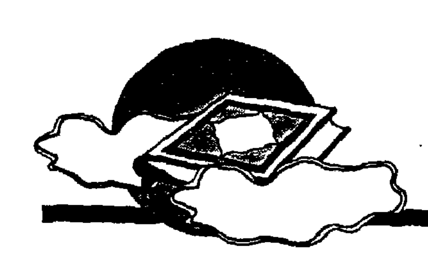
«اللهم أصلحهم فى أنفسهم وأصلحهم لمن وليتهم عليهم، وهب لهم العطف والرأفة والرحمة بهم. وأدم ذلك لنا فيهم ولهم فى أنفسهم.

«اللهم أجمع لنا الكلمة وأحقن الدماء وأزل عنا الفتنة وأعذنا من البلاء كله، نقول ذلك لنا بفضلك من حيث أنت به أعلم وعليه أقدر. ولا ترنا فى أهل الإسلام سيفين مختلفين، ولا ترنا بينهم خلافًا، أجمعهم على طاعتك، وعلى مايقرب إليك فإنك ولى ذلك وأهله.

«اللهم أنا نسألك أن تعزنا ولاتذلنا وترفعنا ولاتضعنا، وتكون لنا ولا تكن علينا، وتجمع لنا سبيل الأمور كلها: أمور الدنيا التى هى بلاغ لنا إلى طاعتك ومعونة لنا على موافقتك، وأمور الآخرة التى فيها أعظم رغبتنا، وعليها معولنا، وإليها منقلبنا، فإن ذلك لايتم لنا إلا بك ولايصلح لنا إلا بتوفيقك».

«اللهم وهب لنا هيبتك وإجلالك وتعظيمك وما وهبت لخاصتك من صفوتك من حقيقة العلم والمعرفة بك: مُنَّ علينا بما مننت به عليهم من آياتك وكراماتك، وأجعل ذلك دائمًا لنا، يامن له ملكوت كل شىء وهو على كل شىء قدير.

«اللهم وهب لنا العافية الكاملة فى الأبشار وجميع الأحوال وفى جميع الأخوان والذريات والقرابات، وعم بذلك جميع المؤمنين والمؤمنات: أجر علينا من أحكامك أرضاها لك، وأحبها إليك وأعونها من كل مقرب من قول وعمل ياسامع الأصوات، ويا عالم الخفيات، ويا جبار السموات. صل على عبدك المصطفى وعلى آل محمد أولاً وآخراً، ظاهراً وباطنًا، واسمع واستجب وأفعل بنا ما أنت أهله يا أكرم الأكرمين ويا أرحم الراحمين».



حال الفناء عند الغزالى

الفصل الخامس

مصادر التصوف السنى

عند الغزالى



الفصل الخامس
مصادر التصوف السنى عند الغزالى

(١) تمهيد:

تعرض فى هذا الفصل مصادر التصوف عند الغزالى بما لها من علاقة بحال الفناء، ولقد كانت مصادر التصوف السنى المعتدل ثمرة غرسها الأولون فى تصوف الغزالى، فأصبح عنده المنهج المعتدل إمتداداً لهؤلاء الذين دعموا التصوف بالنفحات الروحية، ونفضوا عنه غبار العلائق الخارجية. فكان التصوف ـ من خلالهم ـ تعبيراً حقيقيًا عن مصدرى الكتاب والسنة.

ولكن تميز الغزالى عن هؤلاء بأنه حدد قواعد التصوف ووضع آدابه النهائية، فجاء تأكيداً على الاعتدال بعد تأكيده على الكتاب الكريم وسنة الرسول ﷺ. فأصبح التصوف؛ بفضل الغزالى «خاليًا من السم» كما يقول ـ كارل هنيرش بكر ـ معترفًا به من أهل السنة(١).

«وللمنقذ من الضلال» أهمية كبرى فى كشف مظاهر التجربة الروحية عند الغزالى، لأنه يعد مصدراً من مصادر تصوفه، فهو على الأقل يعرفنا كيفية نشوء النزعة الروحية فى تصوف الغزالى، ومن هذا الكتاب نستطيع أن نستخلص مصدرين هامين. الأول: هو مما أطلقنا عليه بمصدر الشك والتحصيل، وكيف كانت هذه المرحلة سببًا فى تصوف الغزالى، ولعلّنا أطلقنا على هذه المرحلة كلمة «مصدر» تجاوزاً، لأنها تتصل بالبعد المعرفى، فهى من هنا تعد مصدراً معرفيًا، وإن اتخذ طابع الشك مع تحصيل اليقين، وفى هذا المصدر جمع الغزالى تراث السابقين، وطرقهم المتباينة إلى الحق وهو ما عناه «بأصناف الطالبين» .. يحصر فيه العلم بالمذاهب السابقة ويضع إختباراً دقيقًا لكل فرقة ولكل مذهب ولا تشفى غلّته هذه الفرق والمذاهب جميعًا فينتهى إلى التصوف.

---

(١) كارل هينرش بكر: تراث الأوائل فى الشرق والغرب، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص١٠، وقد سبقت الإشارة إلى مقولة «بكر» هذه.

الثانى: المصدر الروحى الخالص: ونعنى به الحالة النفسية التى تلت مرحلة الشك والتحصيل العلمى عند الغزالى. وهى مرحلة التفضيل المطلق لطريق الصوفية بصفة خاصة.

وقد قسمنا هذا المصدر إلى أصلين أساسيين، الأصل العلمى: وهو الإلمام الكامل بتحصيل علوم الصوفية. والأصل العملى وهو الناحية السلوكية الصرفة.

وإنما أردنا بهذا التقسيم ـ ونحن لانريد أن تزيد شيئًا على ما جاء فى المنقذ إلا بالقدر الذى تقتضيه الحاجة ـ وصف السلوك الروحى الذى أتَّبعه الغزالى بطريقة تدريجية تبين مراحل تصوفه.. ففى هذا السلوك نرى كيف تدرج هذا المفكر العملاق من الحياة النظرية الخصبة إلى حياة أكثر خصوبة: حياة القلب والذوق والسلوك. فكان بحق جامعًا بين طريقين: طريق النظر وطريق التصفية. وإن كان أحدهما أثبت عنده من الآخر. فهل هذا يفيد حقًا فى دراسة الفناء عند الغزالى؟

الواقع أننا لانفهم التصوف عند الغزالى دون أن نلم بهذه المراحل المتدرجة التى أولجته عالم الحياة الروحية. ولما كان هدف التصوف الأول هو «الفناء». فليس غريبًا أن نتناول هذه المراحل بالدراسة لنرى كيف كانت سمات الطريق الصوفى عند الغزالى ذات أهمية قصوى على الفناء من خلال التجربة الروحية.

ومن جهة أخرى نرى أن هذه المراحل السلوكية التى مر بها الغزالى شكلت آراءه ليس فى مجال علم الكلام والفلسفة فقط ولكن أيضًا على الحياة الروحية والتصوف السُّنى ومنه حال الفناء. ولم يتخل الغزالى عن منهج الاعتدال كما قدَّمه الأولون من الصوفية بل أضاف إليه مزيداً من الخبرة بالمجالات الأخرى التى تأثر بها وأثرت فيه. فأصبح الفناء يجرى على منهج التصوف السنى الذى يعتصم بفضيلة الاعتدال.

فلنبدأ أولا بعرض مصدر الشك والتحصيل فنقول:

أراد الغزالى أن يطلب الحق من خلال تحصيله لهذه الفرق:

المتكلمون: وهم أهل الرأى والنظر.

والباطنية: وهم أهل الإقتباس من الإمام المعصوم.

والفلاسفة: وهم أهل المنطق والبرهان.

وهؤلاء هم أقسام المصدر الأول الذى مهّد لدخول الغزالى محراب الحياة الروحية، فلازم التصوف والصوفية أصحاب المشاهدة وأهل المكاشفة الذين يدعون أنهم خواص الحضرة الإلهية. قال الغزالى: «فأبتدرت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق مبتدئًا بعلم الكلام، ومثنيًا بطريق الفلسفة، ومثلثًا بتعليم الباطنية، ومربعًا بطريق الصوفية»[1].

(٢) علم الكلام:

ولم يسفر تحصيله لعلم الكلام إلا أن وجده علمًا وافيًا بمقصوده غير واف بمقصود الغزالى فمقصود علم الكلام حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة.

وحدثنا أن ثقته بطلت بالمحسوسات، لأن المحسوسات متنوعة متذبذبة لاتثبت على قرار فيما تحصله من إدراكات. ويحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل، ويخونه تكذيبًا لاسبيل إلى مدافعته. فلم يبق إذن سوى الوثوق بالعقليات. وثق الغزالى بالعقل، وبه قاوم المتكلمين وعرف أن مقصودهم ليس مما تؤيده الضرورة العقلية فى كشف الحقيقة ـ ومن ثم فلم يكن علم الكلام فى حق الغزالى كافيًا. فما كان منه إلا أن تركه وراح يفتش عن طريق آخر يلتمس فيه الحق. يقول: «وهذا قليل النفع فى حق من لايسلم سوى الضروريات شيئًا أصلاً. فلم يكن الكلام فى حقى كافيًا ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافيًا.. ولما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه، وطالت المدة تشوق المتكلمون إلى محاولة الذبء عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا فى البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه مايمحو بالكلية ظلمات الحيرة فى إختلافات الخلق»[2].

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال تحقيق وتمهيد د. عبدالحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية ١٩٥٥، ص٨٩.

(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال ص٨٦.

وفى موضع آخر نرى الغزالى يلجم العوام عن النظر فى مسالك المتكلمين منعا للتشويش الذى يثير البدع ولا تطيقه عقول العامة: يقول: «فإن فتح للعامىّ باب النظر فليفتح مطلقًا أو ليسد عليه طريق النظر رأسًا وليكلّف التقليد من غير دليل»(١).

ويهاجم الغزالى المتكلمين فى موضع آخر لأنهم كفروا العوام وجعلوا الجنة وقفًا على شرذمة يسيرة من أولئك المتكلمين وذلك حين قال: «ومن أشد الناس غلواً وإسرافًا طائفة منهم كفروا عوام المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التى حررناها فهو كافر؛ فهؤلاء ضيّقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولاً، وجعلوا الجنة وقفًا على شرذمة يسيرة من المتكلمين ثم جهلوا ما تواتر من السنة ثانيًا»(٢).

ويستدل الغزالى على شبهة الكلام بأن رسول الله ﷺ والصحابة بأجمعهم ما سلكوا فى المحاجة مسلك المتكلمين فى تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجز منهم عن ذلك، ولكن لقلة النفع بذلك، فلو علموا أن ذلك نافعًا لأطنبوا فيه ولخاضوا فى تحرير الأدلة خوضًا يزيد على خوضهم فى مسائل الفرائض بالرغم من أن الصحابة كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى فى إثبات نبوة محمد ﷺ وإلى إثبات البعث مع منكريه. ثم ما زادوا فى هذه القواعد التى هى أمهات العقائد على أدلة القرآن..»(٣).

ولم يكن الغزالى بدعًا فى مهاجمته لعلم الكلام، بالرغم من إنتمائه إلى المذهب الأشعرى، ولكن هناك كثير من الأئمة والفقهاء تمردوا على علم الكلام ووقفوا أمامه وقفة تحدى ومجابهة بل وقفة تحريم وتكفير أحيانًا، خذ مثلاً قول أحمد بن حنبل المشهور: «لايفلح صاحب الكلام أبدًا، ولا نكاد نرى أحدًا نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل.. وقال: «علماء الكلام زنادقة»(٤).

(١) الغزالى: إلجام العوام عن علم الكلام، نشره محمد عطية الكتبى ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٢م ص٢٠.

(٢) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى - تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا: الجزء الأول، ط مكتبة الجندى ١٩٠٧ ص١٠٥.

(٣) الغزالى: الجام العوام عن علم الكلام ص٢١.

(٤) د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، الجزء الأول، ص١٣٠.

إن دلّ هذا على شيء؛ فـإنما يدل على وجـهـة نظر خـاصـة برجـال الدين تجـاه المتكلمـين وقد كان الغـزالى من رجال الدين فـحكم على المتكلمين كـما سيـحكم على الفلاسفة من هذا المنطلق.

(٣) الفلسفة:

وبعد الفراغ من علم الكلام أراد الغزالى أن يقف على فساد العلوم فقال: «علمتُ يقينًا أنه لايقف علـى فساد نوع من العلوم من لايقف على منتـهى ذلك العلم» ويعنى به الفلسفة. لذلك شمر عن ساق الجد فى تحصيل ذلك العلم، وأقبل عليه فى أوقات الفراغ من التـصنيف والتـدريس فى العلـوم الشرعـيـة وهو ممنو بالتـدريس، ومُـبـتلى بالإفـادة لثلاثمائة نفس من الطلبة ببغداد.

وكانت تقوده فى ذلك خطوة منهجية تتحدد تحـديدًا موضوعيًا، فهو إذا كان يريد أن يقف على فساد بعض العلوم، فـلابد له من أن يعلم تمامًا منتهى هذه العلوم التى يظن فـيهـا الفسـاد، فلربما يكون هذا الفـسـاد المظنون حقًـا، أو على الأقل سـبيـلاً إلى الحق. فالخطوة المنهجيـة الجديدة عند الغزالى أنه لم يجد أحدًا من بين علمـاء الإسلام السابقين صرف عنايته وهمته إلى ذلك، وهو يقصد المتكلمين الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة، ولم يكن فى كتبهم الا كلـمات مُعقَّدةُ مبدَّدةُ، ظاهرة التناقض والفـساد، لايظن الإغترار بها بعاقل عامى فـضلاً عمن يدعى دقائق العلوم. ومن هنا قامت طريقة الغـزالى المنهجية الموضوعـية الرائعة حين قـال: «فعلمتُ: أن رد المذهب قـبل فهمـه والإطلاع على كنهه، رمى فى عماية»[1].

وقبل أن نجد الغزالى يقوم بتصنيف الفلاسفة وتقسيمهم والرد عليهم وفقًا لما أرتاه لنفسه من منهج للرد والتفنيد، نلاحظ أنه لما دخل غمـار الفلسفة أوشكت ثقته بالعقل أن تهتـز؛ والعقل عند الفـلاسفة مـدار الإهتمـام الأول يعرضون عليـه قضاياهـم وبحوثهم

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص٩٤.

النظرية، والتى تقوم على البرهان، والبرهان أسمى صور اليقين الدال على منهج الفلاسفة فى المعرفة اليقينية[1]. ولم يكن الغزالى فى رحلته هذه ينشد سوى اليقين.

وكان قد أخبرنا من قبل أنه خرج من نقده للمتكلمين وهو واثق بالأوليات العقلية المحضة، والأوليات العقلية هى التى تحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية المجرّدة فى غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها لأنها تمثّل معنى بسيطًا لا مركبًا.

«فهذه الأوليات العقلية المحضة هى القضايا التى يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه، إذ كلما وقع للعقل التصور لحدودها وقع التصديق، فلا يكون للتصديق منها توقف إلا على وقوع التصور والفطنة. ومنها ماهو جلى للكل لأنه واضح ومنها ما هو خفى ويفتقر إلى تأمل الخفاء فى تصور الحدود»[1].

إذا كان الغزالى قد وثق بالأوليات العقلية. فكيف جاز له الشك بعد ذلك، وكان من الأولى أن يجد ضالته المنشودة بين الفلاسفة والمفكرين؟!!

والملاحظ أنه أعرض عنهم وفقد الثقة مرة أخرى بالعقل، وراح يطلب اليقين عند الفرق الأخرى فعساه يجده!.. ولكى نفهم سر هذا التحول الغريب، نقف قليلاً عند الفلسفة والغزالى.

وتمهيدًا «للرد والتفنيد» قسم الغزالى الفلسفة على ثلاثة أقسام:

الدهريون: وهم الذين جحدوا الصانع المدبر، وهؤلاء زنادقة.

الطبيعيون: وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، وذهبوا إلى أن النفس تموت ولاتعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والبعث فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا فى الشهوات.

(١) د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص٧١.

(٢) د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص٤٩.

وهؤلاء ـ أيضًا ـ فى رأى الغزالى زنادقة .. لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر وهم جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته[1]. والغزالى ـ فيما يلاحظ ـ يحاسب هؤلاء كأنهم من البيئة الإسلامية .. ينطبق عليهم ما ينطبق على أهل الإسلام من المخالفة أو الموافقة ويحكم عليهم بعقيدة رجل الدين وليس برؤية المفكر الحر[2].

والقسم الثالث؛ الإلهيون: وهم المتأخرون من حكماء اليونان كسقراط، وأفلاطون، وأرسطو. وأنتهى الغزالى من هذا التصنيف إلى قوله: «ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاليس بحسب نقل «ابن سينا» و«الفارابى» ينحصر فى ثلاثة أقسام: (١) قسم يجب التفكير به. (٢) قسم يجب التبديع به. (٣) قسم لا يجب إنكاره أصلاً.

ثم انتقل بعد ذلك إلى تقسيم علومهم بين الأفات والفوائد، فتناول «الرياضيات» وهى مجموعة العلوم المتعلقة بعلم الحساب والهندسة، وعلم الهيئة، وليس يتعلق شىء منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا[3].

ثم تحدث عن المنطقيات وذكر الطبيعيات ولكل من هذه العلوم عند الغزالى آفات تحيد بصاحبها عن مسار العقيدة الصحيحة.

أما الإلهيات: فهى المجال الذى نفهم منه سر التحول الغريب عند الغزالى وفقده الثقة بالعقليات، فإذا كان العقل ثقة فى مسائل الرياضيات، والفلكيات، والمنطقيات فإنه ليس بثقة فى مسائل ما وراء الطبيعة. فهو ـ إذن ـ لايمكن أن يصل إلى اليقين فى هذه المسائل[4] لذلك نجد الغزالى يقول فى الإلهيات: «فيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص٩٨.

(٢) د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص٣٠٥، ولنذكر أن هذه العقيدة هى التى لازمت الغزالى فى مراحل حياته المتأخرة فصار يقيس بها وعليها جميع الفرق والمذاهب الأخرى.

(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٠١ وكذلك الغزالى : تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا ط دار المعارف ـ الطبعة السادسة ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢م ص٨٥ ومابعدها.

(٤) د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ـ ط دار المعارف ـ الطبعة الرابعة ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م ص٣٧.

الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فى المنطق، ولذلك كثر الإختلاف بينهم فيها. ولقد قرب مذهب «أرسطوطاليس» فيها من مذاهب الاسلاميين، على مانقله الفارابى ت ٣٣٩هـ وابن سينا ت ٤٢٨هـ»[١].

وقرر مجموع ما غلط فيه الفلاسفة يرجع إلى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها وتبديعهم فى سبعة عشر، وقد أفاض فى «تهافت الفلاسفة» فى رد هذه الأغلاط المبتدعة على حد تعبيره، وكفرهم فى ثلاث مسائل منها قولهم:

(١)

إن الأجسام لا تحشر. وإنما المثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لاجسمانية. ويعرض آراء الفلاسفة فى ذلك ثم يقول: «فإنا لا ننكر أن فى الآخرة أنواعًا من اللذات، أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكن عرفنا ذلك بالشرع، إذ قد ورد بالمعاد «يعنى بالشرع» ولايفهم المعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا عليهم، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل.

والمخالف للشرع فى هذه الأمور: إنكار حشر الأجساد. وإنكار اللّذات الجسمانية فى الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية فى النار، وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف القرآن»[٢].

ويرى الغزالى أنهم صدقوا فى إثبات الروحانية، فإنها كائنة ـ أيضًا ـ ولكن كذبوا فى إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به[٣]. كما يتساءل عن المانع من تحقق

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٠٥.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة ـ تحقيق د. سليمان دنيا، ط دار المعارف، الطبعة السادسة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م ص٢٨٧. وانظر كذلك: عرض د. سليمان دنيا لنصوص الفلاسفة الاسلاميين ص ٢٨٨. وكذلك رد ابن رشد على الغزالى د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ط دار المعارف، ط الثانية ١٩٧٩م، ص٧٧، ٨٠.

(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٠٨ وانظر كذلك د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص٦٨.

الجمع بين السعادتين، الروحية والجسمية، وكذا الشقاوة. إنه يرى أن اللذات المحسوسة الموجودة فى الجنات من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها. والغزالى فى ذلك يمثل موقف رجل الدين الذى يؤمن بالمعاد الروحانى والمعاد الجسمانى[1]. ويقدم فى هذه المسائل الأدلة النقلية على الأدلة العقلية، فأكثر آيات القرآن فى البعث تنص - كما يرى الغزالى - على إعادة الأنفس إلى قوالب الأجسام، ولا مراء فى ذلك، ومن امتنع عنه، شك فى صدق الرسول، أو كفر به عمداً. قال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[2].

يدل ذلك على أن مسألة البعث عند الغزالى فى غاية الأهمية، من ينكرها وحتى ولو آمن بالبعث الروحانى، وبالعقاب والثواب؛ يخرج عن الإسلام[3].

* * *

(٢)

المسألة الثانية: القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات.

وقد أبطل الغزالى قولهم: «إن الله - تعالى الله عن قولهم - لا يعلم الجزئيات المنقسمة بإنقسام الزمان: إلى الكائن، وما كان، وما يكون».

ورد على ابن سينا زعمه بأن الله يعلم الأشياء، علمًا كليًا، لايدخل تحت الزمان، ولايختلف بالماضى والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم ابن سينا أنه لايعزب عن علمه، مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض، إلا أنه تعالى يعلم الجزئيات بنوع كلى[3].

وخلاصة مذهب الفلاسفة فى ذلك: أن الواقع متغير، والعلم بالشىء المتغير

(١) د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص٣٠١، ٣٠٥.

(٢) سورة يس: الآية ٧٩.

(٣) عبدالكريم الخطيب: الله والإنسان - قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، ط دار الفكر العربى. د. ت ص٣٠٤، ٣٠٥.

(٤) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٣٠٦.

متغيـر، والتغير على الله محـال.. لهذا كان علمه بالواقع لا من حيث أنه متـغير، بل من جهة ثباته واستقراره(١).

وذهب الغزالي يفنِّـد هذا الرأى فقال: «وهذه قـاعدة أعتـقدوها، واستـأصلوا بها الشرائع بالكلية، إذ مضمونها، أن زيدًا مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه، لم يكن الله عز وجل عالمًا بما يتـجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيدًا بعـينه، فإنه شخص، وأفعـاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص، لـم يعرف أحواله وأفعاله، بل لايعرف كفر زيد ولا إسـلامـه، وإنما يـعـرف كـفـر الإنسـان وإسـلامــه مطلقًـا، كليًـا لا مــخـصـوصًـا بالأشخاص»(٢).

على أن القاعـدة التى بنى عليهـا الغزالى تكفيـره الصريح للفلاسـفة فى ذلك هى إيمانه العـميق بأن الله تعالى عـالم بجميع المعلومات، مـحيط علمه بما يجـرى فى تخوم الأرضـين إلى أعلى السـمـوات، لايـعـزب عن علمـه مـثـقـال ذرة فى الأرض ولا فى السـمـاء(٣). وإنما يكفر الغـزالى الفلاسفة إنطلاقًـا من هذه العقيدة الصريـحة وإيمانه العمـيق بهذه المسألة. يقول أيضًـا فى الإقتصـاد فى الإعتقاد: «ندَّعى أن الله تعـالى عالم بجميع المعلومات المـوجودات والمعدومات، فإن الموجودات منقسـمة إلى قديم وحادث، والقديم ذاته وصفاتـه. ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلـم؛ فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالمًا وصفاته أن ثبت أنه عالم بغيره. ومعلوم أنه عالم بغيره لأن ما ينطبق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتَّب وذلك يدل على قدرته على ماسبق(٤).

ويدلِّل الغزالـى على أن الله تعالى عالـم بغيره، ويضـرب مثالاً عـلى ذلك قائلاً: «فإن من رأى خطوطًا منظومـة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استـراب فى كونه عالمًا

---

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٢٠٧.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٢١١.

(٣) الغزالى: قواعد العـقائد فى التوحيد ضمن مـجموعة القصور العوالى من رسـائل الغزالى ـ الجزء الرابع ص١٥٠.

(٤) الغزالى: الإقتـصاد فى الإعتقـاد ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، الطـبعة الأولى ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م ص٦٤. وانظر كذلك د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص٢٧٠.

بصنعة الكتابة كان سفيهًا فى استرابته فإذن؛ قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره»[1]. وعنده وعند جميع المؤمنين أن الله يدرك حركة الذر فى جو الهواء ويعلم السر وأخفى، ويطّلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر، وخفيات السرائر، بعلم قديم أزلى لم يزل موصوفًا به فى أزل الآزال، لابعلم متجدِّد حاصل فى ذاته بالحلول والإنتقال»[2].

وعقيدة الغزالى فى التوحيد شاملة لعلم الله المطلق للكليات والجزئيات على السواء، ومما نقله الدكتور عبدالرحمن بدوى من كلام الإمام محمد بن على المارزى الصقلى أنه قال عن عقيدة أبى حامد «فى التوحيد» بعد كلام طويل إن الله: «يدرك حركة الذر فى الهواء، لايخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر»[3].

من هذه العقيدة الراسخة لم يكن الغزالى ليقبل آراء الفلاسفة فى العلم الإلهى فرأى أنها خارجة عن حدود العقيدة فأفرد التهافت لهذه الآراء.

لذلك فهو يعترض على الفلاسفة فى «التهافت» من وجهين: أحدهما: أن يقال بم تنكرون على من يقول: إن الله تعالى، له علم واحد، بوجود الكسوف مثلاً فى وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده، علم بأنه سيكون، وهو بعينه عند الوجود علم بأنه كائن، وهو بعينه بعد الإنجلاء علم بالإنقضاء، وأن هذه الاختلافات، ترجع إلى إضافات لاتوجب تبدلاً فى ذات العلم، فلا توجد تغيُّرًا فى ذات العالم، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة، إذ إن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك، فتتعاقب عليك الإضافات، والمتغير ذلك الشخص، دونك ... فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد، فى الأزل والأبد والحال، لايتغير»[4].

والوجه الثانى من اعتراض الغزالى على الفلاسفة فى هذه المسألة هو: أن يقال: ما

---

(1) الغزالى: قواعد العقائد ص١٥٠ وانظر كذلك د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام ص٦٥. جـ١.

(2) الغزالى: قواعد العقائد ص١٥٠ والإقتصاد فى الإعتقاد ص٦٤.

(3) د. عبدالرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م ص٥٤٣.

(4) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٢١٣ وكذلك د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص٢٧٠.

المانع على أصلكم أن تتوارد عليه علوم نتيجة علمه بالحوادث الجزئية المتغيرة كما ذهب (جهم) إلى أن علومه بالحوادث حادثة، وكما اعتقد الكرامية أنه محل للحوادث. ولم ينكر عليهم ذلك إلا من جهة أن ما يلحقه التغير حادث. وأما فمذهبكم أن العالم قديم، وأن كان لايخلو عن التغير[1]. ومن هذا الاعتراض الأخير ينطلق الغزالى إلى المسألة الثالثة.

***

(٣)

المسألة الثالثة: وهى قولهم بقدم العالم وأزليّته، وقد عرض لهذه المسألة بشىء من التفصيل حتى استغرقت جزءاً كبيراً من «التهافت»[2] بعد أن بين إختلاف الفلاسفة الأقدمين فيها كأفلاطون الذى حكى عنه أنه قال «العالم مُكّون ومُحدَث» وجالينوس.. ثم تحدث الغزالى عن فنون الأدلة التى استخدمها الفلاسفة، ومنها قولهم «إستحالة صدور حادث من قديم» ومن ثم، فهم يذهبون إلى وجوب أن يكون العالم قديمًا فى حين يرى الغزالى أن العالم حادث، وعنده أن أحداً من المسلمين لم يذهب إلى شىء من هذه المسائل[3].

بهذه المسائل الثلاث أستطاع الغزالى أن يكفّر الفلاسفة لخروجهم عن العقيدة فى إنكارهم لحشر الأجساد والبعث الجسمانى، وزعمهم علم الله للكليات دون الجزئيات مما يسقط معه قسطاس الثواب والعقاب، وإدعائهم قدم المادة وأزلية العالم مما يحد من قدرة الله المطلقة وحكمته فى الخلق والتكوين. وقد عبر الغزالى فى هذه المسائل الهامة تعبيراً حقيقًا عن «منهجه فى الرد والتفنيد» فأبطل العقل عند الفلاسفة، لأنه وسيلة عاجزة عن بلوغ اليقين فيما يتصل بالإلهيات. وهذا المنهج «منهج الرد والتفنيد» سيمضى به الغزالى حتى فى أدق دقائق التصوف ومقامات الكشف لدى العارفين..!.

---

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٢١٥.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة من ص٨٩ إلى ص١٢٤ والمنقذ من الضلال ص١٠٩.

(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٠٩.

٤ - موقف الغزالى من العقل:

إذا كنا وجدنا الغزالى قد وثق بالضروريات العقلية فى البداية وخرج من اختباره للمتكلمين بالثقة الكاملة بالعقل. ثم لما دخل غمار الفلسفة أبطل العقل، وكفر الفلاسفة لتقديسهم للمنهج العقلى، فما هو موقفه من العقل بعد خروجه من تجربته مع الفلسفة؟

هل تركه وراءه ظهريًا ومضى لغايته فى إختباره فرقة أخرى من أصناف الطالبين علَّه يجد عندها يقينًا ينشد؟ هل استبقى شيئًا منه أم تركه هملاً لايعتد به فى هذا المجال؟

والحقيقة أن الغزالى لم ينكر العقل مطلقًا، ولم يفقد الثقة به إلى الدرجة التى تبيح له الإستغناء عنه بتاتًا، لأن العقل عند الغزالى هو أداة الفهم والتمييز التى يحسن بها أمور الشرع. لقد رسم المنهج الذى يراه قويمًا فى البحث: فيطلق للعقل العنان بقدر، ثم يكفه إذا أنتهى إلى الحد الذى لايكون له فيما وراءه مجال»[1].

والمعنى فى ذلك هو قصور العقول عن إدراك الحقيقة الإلهية، لأنها غيب. والغيب لايعلمه إلا الله، والعقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لايهتدى إلى مابعد الموت، وأقروا بأن ذلك لايدرك إلا بنور النبوة[2].

والغزالى نفسه يصرح فى كثير من المواضع بأن العقل يصلح «لأهل الفطانة ومن فيه لطف الفهم والإصابة»[3]. «ونسبة العقل إلى نفوسنا نسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل، ويبصر بنورها ما ليس مبصراً بالفعل، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا. فإن القوة العقلية إذا أطلعت على الجزئيات فى الخيال وأشرق نور العقل الفعال؛ استحالت مجردةً عن المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة»[4].

---

(١) الدكتور سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص٣٨.

(٢) د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص١٤٣ ومابعدها.

(٣) الغزالى: معارج القدس ص٣٠.

(٤) الغزالى: معارج القدس ص١٤٠.

ويبدو الغزالى هاهنا متأثراً بالفلاسفة أكثر من تأثره بأساتذته المعتدلين فى التصوف السنى كالحارث المحاسبى والجنيد. ولكن برغم ذلك إلا أنه يفضل العقل الشرعى الذى يستبقى على قدرات الإنسان فى الفهم والتمييز وتطبيق الأوامر الشرعية. ولن يستقيم الانسان إلا إذا استقامت عنده الخاصة العقلية، ومثل العقل عند الغزالى كمثل الراعى: مسئول عن رعيته ومتى حافظ الراعى على رعيته كان أهلاً لأن ينال حظوة المثوبة والجزاء.

ولكنه إذا فرّط فى الحفاظ عليها كان مثله كراعى السوء: طمس الله بصيرته وانتفخت أصداغه من شراهة الأنانية وحب الذات فصار من طلاب الدون فى عالم الشهوات. أستمع إليه وهو يقول: «مثل العقل مثل فارس متصيد وشهوته كفرسه، وغضبه ككلبه، فمتى كان الفارس حاذقًا وفرسه مروّضًا وكلبه مؤدبًا كان جديراً بالنجح: ومتى كان هو فى نفسه أخرق وكان الفرس جموحًا والكلب عقوراً فلا فرسه ينبعث تحته منقاداً ولا كلبه يسترسل بإشارته مطيعًا. فهو خليق بأن يعطب فضلاً من أن لا ينال ما طلب. وإنما خرق الفارس مثل جهل الإنسان وقلة حكمته وكلال بصيرته، وجماح الفرس مَثل لغلبة شهوته خصوصًا شهوة البطن والفرج، وعقر الكلب مثل لغلبة الغضب وإستيلائه وغلوائه وزعارته»[1].

وهنا نتذكر طريقة المحاسبى فى تقريب الصور بضرب الأمثال. ونتذكر أيضا نزعة المحاسبى العقلية التى كانت سببًا فى اهتداء الغزالى إلى العقل الشرعى بمفهومه المحدد؛ وإن كنّا نلمح تأثراً هنا مصدره حكمة أفلاطون.

فكمال الإنسان من كمال عقله، والعقل الكامل يعرف كيف يعالج الأمور وبخاصة فى المفاهيم الشرعية. «غير أن هناك أموراً لا تعالج ـ أول ماتعالج ـ إلا بالعقل، كوجود الله، وقدرته على إرسال الرسل. فإن العقل لو لم يحظ بنفسه هذه الخطوة، لما أمكنه أن يستمع إلى من يدعى أنه رسول الله»[2]. فالعقل أمر من أوامر الخالق لايجوز

---

(١) الغزالى: معارج القدس ص١١٠ ـ ١١١ وكذلك الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧.

(٢) د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص٣٧.

على المخلوق إلغائه أو تعطيله، وحين يكون العمل بالعقل أمراً من أوامر الخالق يمتنع على المخلوق أن يعطِّل عقله، مرضاة لمخلوق مثله، أو خوفًا منه، ولو كان هذا المخلوق جمهرة من الخلق تحيط بالجماعات وتتعاقب مع الأجيال[(١)].

ولم يكن الشرع عند الغزالي مدابراً للعقل، ولا كان العقل معارضًا للشرع، بل إنهما صنوان متفقان في كثير من الأحوال. ومن كذَّب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع. ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل»[(٢)].

العقل عند الغزالي إذن لم يكن هملاً ولا كان غفلاً. ولكنه وسيلة هامة لمعرفة الأمور الشرعية. ولم تكن ثورته على الفلاسفة ضد العقل إلا حين أرادوا به معرفة الأمور التي ليس له فيها مجال وهي «الإلهيات ومسائل ما وراء الطبيعة». أما العقل في ذاته فهو قيمة كبرى لم ينكرها الغزالي. بل كانت معبرة عن منهجه في الرد والتفنيد[(٣)]. وقد يبدو هذا تناقضًا!!.. ولكن إذا فهمنا أن الغزالي لم يحارب العقل بالصفة الشرعية، ولكنه حارب الفلسفة العقلية التي لا تعرف للعقل حدوداً يقف عندها، حتى أقحم الفلاسفة أنفسهم ـ باسم العقل ـ في مجال الماورائيات: ما وراء الطبيعة وما وراء الغيب؛ إذا فهمنا ذلك؛ أرتفع التناقض.

عدَّ الغزالي البحث في هذا المجال عبثًا وضلالاً وإضاعة للوقت، وتشكيكًا يزعزع الإيمان، لا طائل من ورائه؛ ومن ثم فقد حارب ـ بالعقل أيضًا ـ كل المذاهب الفلسفية المنحرفة التي تقحم العقل في مجال الإلهيات.

---

(١) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ص١٧.

(٢) الغزالي: قانون التأويل منشور مع معارج القدس ص٢٣٩.

(٣) يكاد يكون العقل عند الغزالي منهجًا للرد والتفنيد لايسع التفريط فيه بحال من الأحوال، لذلك فنحن لم نستطع الإستغناء عن هذه المزية الخاصة بالغزالي فقد صحبته حتى في أدق دقائق الطريق الصوفي فقاوم بها الشطح والإدعاء، وناهض التطرف من الحلول والإتحاد وكل مايخالف إعتدال المنهج وصواب الطريق. ولنذكر أننا سنتعرض لموقف الغزالي من العقل في مواضع كثيرة من البحث.

لابد للعقل من حدود يقف عندها ليأتى دور التسليم للبصيرة، لأنه؛ وليس فى طوقه؛ القدرة على خرق الحجب التى لا تقع تحت دائرة اختصاصه.

فكل المحاولات التى قامت منذ بدأ العهد العقلى اليونانى لبناء «وما وراء الطبيعة» على العقل، إنما هى فى نظر الغزالى باطل فى باطل، وضلال يعقبه ضلال. ولكن كيف يتسنى لمفكر يؤمن بالعقل إيمانًا قويًا أن ينقص من قدر العقل ولو كان نظريًا، ويبطل دوره فى كشف الحقائق ووضوح الإتجاهات؟!.. كيف يتسنى ذلك؟!

تجيء الإجابة بأن الغزالى لايقلل من دور العقل ولايعارض هذا الدور الفعال إلا حين يرى له ميدانًا غير ميدانه المعمول به فى تحقيق النظر المباح من ترتيب المقدمات وصولاً إلى نتائج واضحة تعصم الإنسان من آفات الزلل والعثار، وتحقق أشراط الصحة الواجبة للناظر فى أمور الطبيعيات ومباحث الرياضيات والفلكيات ومبادئ الواقع والتجربة.

أباح الغزالى العقل فى هذا كله من منطلق التفكير الحر الذى يؤمن بالعقل ولا يرفضه ويضع له الحدود الواجبة والإتجاهات المحددة التى تصدق عليه صدقًا لايختلف بصدده إثنان.

حارب الغزالى العقل؛ لأن العقل أخفق فى ميدان غير ميدانه. أو إن شئت فقل لم يحارب العقل إلا من هذا الميدان، لأنه الميدان الذى لايصلح لأن يكون العقل فيه أداة للمعرفة المباشرة واليقين المنشود.

والمذاهب العقلية فى مجال الإلهيات مآلها دائمًا ذلك الإخفاق؛ وليس مآلها اليقين الراجح والوصول إلى الحقيقة، وهجوم الغزالى على العقل ليس معناه هجومًا على المنهج العقلى برمّته؛ ولكنه هجوم ـ فى المقام الأول ـ على الفلاسفة. وإذا أفترضنا أنه لم يكن عنده منهج عقلى؛ فكيف استطاع أن يحمل عليهم هذه الحملة العنيفة فى تهافت الفلاسفة؟!

لايعنى هجوم الغزالى باسم العقل على الفلاسفة أنه خلو من العقل، وإنما يعنى

أن العـقل فى ذاته، لايكون ـ بحال ـ إلهًـا يُقدَّس ثم تُنسى مـن فئة أهـل الإيمان قـداسة الإله.

ولو افترضنا مرة ثانية أن الغزالى هاجم العـقل حقًا، فهل منعه هذا الهجوم من أن يتخذه منهـجًا يقاوم به كل تخريف يطرأ على ظواهر الدين فضلاً عن البـواطن والمساتير كمـا قاوم أدعيـاء الصوفيـة، وبما نسمى هذا المنهج إن لم يكن منهـجًا عقليًـا يرى العقل نعمة فيمضى بها إلى أقصى وأقصد سبيل؟!

ليس الغزالى هنا متـناقضًا، وإنما هو متسق إلى أبعـد حدود الإتساق، لأنه يرى أن لأدواء كل طائفة علاجًا، وعلاج طائفة الفـلاسفة فى أن يحل عنهم هذا التقديس العقلى المطلق الذى يرفع العقل إلى موضع الإله، ويهبط ـ من ثم ـ قداسة الألوهية؟؟!![1].

٥ - العلوم المقبولة:

وإذا كنا رأينا الغـزالى قد رفض بعـضًا من العلوم الفلسـفيـة، فإننا هنا نراه يـقبل بعضـها لا لأنها وليـدة عقول الفلاسـفة، ولكن لأنها ذات مـصادر أخرى. فـهو يريد أن يبطل الثقـة مطلقًا بالفلسـفة وعقـول الفلاسـفة!!.. ومن العلوم الفلسفـية المقـبولة عند الغزالى «السياسات والعلوم الخلقية».

أما علوم السـياسة: فمجـموع كلامهم فـيها كما يقـول الغزالى يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية، وليست هى ذات مصدر فلسفى وإنما هى ـ فى نظره ـ أخذت من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن الحكـم المأثورة عن السلف الصالح.

أمـا العلوم الخلقيـة: فقـد يكون السـبب فى قبـولهـا لديه أنها مـأخوذة من كـلام

(١) انظر: د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص٩، ١١، ١٣ وكذلك انظر د.فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام. ابن سينا ـ الغزالى ـ فـخرالدين الرازى ـ دار الجامعات المصرية ١٩٧٦ ص٢٢٨: ٢٣١. وكذلـك انظر: د. عاطف العـراقى: النزعة العـقليـة فى فلسفـة ابن رشد ص٩٦. وكـذلك انظر: لأندريه كريسون: المشكـلة الأخلاقية والفلاسـفة ترجمة د. عـبدالحليم محمود وأبو بـكر ذكرى، ط دار الشعب، القاهرة ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م ص٤٣. وكذلك د. يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية جـ١ ص٣٤٤.

الصوفية، لأن جميع كلامهم فيما يرى يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها، وأنواعها، وكيفية معالجتها، ومجاهدتها. والصوفية هم المتألهون، المثابرون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى، وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا.

أما وقد أنكشف لهم فى مجاهداتهم من أخلاق النفس وعيوبها، وآفات أعمالها ما صرحوا بها، فليس ببعيد عند الغزالى؛ بل يجزم بأن الفلاسفة أخذوا هذه الأخلاق ومزجوها بكلامهم، توسلاً بالتجَمّل بها إلى ترويج باطلهم[1].

ليس هذا بالرجل الذى يريد أن ينشد اليقين عند الفلاسفة، ولكنه رجل أغتاظ من الفلسفة والفلاسفة: ساءه أن يراهم على القمة ويرى تعلق الخلق بأفكارهم وبحوثهم فأراد أن يجذبهم إلى القاع ويزعزع ثقة الناس بهم فلطم الفلسفة لطمة حفظها من بعده التاريخ!!

٦ - مذهب التعليمية:

لازلنا بصدد رحلة الغزالى مع الشك والتحصيل، إذ يشرح لنا سيرته العلمية والتحصيلية ويتابع تفنيده لمذاهب التعليم ورجاله الذين أشاعوا بين الناس تحدثهم بمعرفة الأمور، وطلبهم الحق من جهة الإمام المعصوم. ماهو الإمام المعصوم؟.. وما هى صفاته ومناقبه؟!

هو الذى يكون معصومًا من الخطأ، يخلف النبى ليكون هو كاشف الأسرار، وهو الإمام الذى سوف يركن إليه فى فهم المسلم لدينه فهمًا حقيقيًا، وإن هذا الإمام العارف بسر الحقيقة، لينقل ذلك السر إلى من يخلفه، وهذا إلى من يخلفه، وهكذا دواليك إلى أن تنتهى السلسلة عند حلقة بعينها[2].

كان لابد للغزالى أن يكشف سر هذا الإمام المعصوم، فلما فرغ من تحصيل علم

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١١١.

(٢) د. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى ـ دار الشروق ط الثامنة ١٤٠٨هـ.١٩٨٧م ص١١٢.

الفلسفة وتفهيمه، وتزييف مايزيف عنه، علم أن ذلك غير واف بكمال غرضه، وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات(١).

فلم يجد بُدًا سوى أن يبحث عن مقالات هؤلاء القوم (التعليمية) وأطلع على ما فى كتبهم وأنتهى من ذلك إلى القول «بالإستغناء بمحمد ﷺ وبعلماء أمته عن أمام معصوم آخر» وأبان معرفة صدق الرسول بطريق أوضح من النظر فى المعجزات وأوثق منه، وهو طريق العارفين(٢).

ويذهب الغزالى إلى أن المعارف الدينية بل والمعارف الحسابية، والهندسية، والطبيعية، والفقهية، والكلامية أيضًا يمكن وزنها بهذا القسطاس الصادق. وكل علم حقيقى غير وضعى يمكن تمييز حقه عن باطله بهذه الموازين النبوية(٣).

وإنه ليقول فى إلجام العوام: «إنه ﷺ أفاض إلى الخلق ما أوحى إليه من صلاح العباد فى معادهم ومعاشهم وأنه ما كتم شيئًا من الوحى وأخفاه وطواه عن الخلق؛ فإنه لم يبعث إلاّ لذلك، ولذلك كان رحمة للعالمين فلم يكن متهمًا فيه وعرف ذلك علمًا ضروريًا من قرائن أحواله فى حرصه على إصلاح الخلق وشغفه بإرشادهم إلى صلاح معاشهم ومعادهم، فما ترك شيئًا مما يقرّب الخلق إلى الجنة ورضاء الخالق إلا دلّهم عليه؛ وأمرهم به، وحثهم إليه، ولا شيئًا مما يقربهم إلى النار وإلى سخط الله؛ إلاّ حذرهم منه ونهاهم عنه، وذلك فى العلم والعمل جميعًا»(٤).

ولايفهم صدق الرسول ﷺ إلا بفهم القرآن الكريم الذى أخبر بصدق الرسالة قال: «.. ولكنى تعلمت الموازين من القرآن الكريم ثم وزنت بها جميع المعارف الإلهية،

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١١٦.

(٢) الغزالى: القسطاس المستقيم: مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى - بتحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، الجزء الأول ١٩٠٧ هـ ص ٥٥.

(٣) الغزالى: القسطاس المستقيم ص٦٠.

(٤) الغزالى: إلجام العوام عن علم الكلام ص٢٥.

بل أحوال المعـاد، وعذاب القبر وعذاب أهل الفـجور، وثواب أهل الطاعة، .. فـوجدتها جميعهـا موافقـة لما في القرآن ولما في الأخـبار، فتيقنّت أن مـحمداً صـادق وأن القرآن حق»[1].

من أجل ذلك؛ فلم تكن حـاجة الغـزالى إلى إمام مـعصوم، وهو لايريد أن يـبين فساد مذهب «التعليمية» بقدر ما يقصد أن مذهبهم ليس فيه شيء من الشفاء، المنجى من ظلمات الآراء. وإنه ليرى: «.. بل إنهم مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام، طالما جـاريناهم، فصـدقناهم فى الحاجـة إلى التـعليم، وإلى المعلم المعصـوم، وأنه الذى عينوه، ثم سألـناهم عن العلم الذى تعلموه من هذا المعصوم، وعـرضنا عليهم إشكالات فلم يفـهموهـا، فضلاً عن الـقيام بحلـها!!.. فلمـا عجزوا أحـالوا على الإمام الـغائب، وقـالوا: إنه لابد من السفـر إليه، والعـجب أنهم ضيعـوا عمـرهم فى طلب المعلم وفى التبجح بالظفر به، ولم يتعلموا منه شيئًـا أصلاً، كالمتضمخ بالنجاسة يتعب فى طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله، وبقى متضمخًا بالخبائث»[2].

يتـهافت أمـامنا ـ إذن ـ مذهـب البـاطنية الذين يزعـمون أنهم أصـحاب التـعليم، المخصوصون بالإقتباس من الإمـام المعصوم. وهكذا يوضح لنا الغزالى عجز هذه الفرق عن الوصول إلى الحق أو أن وصـولهم إليه لاينم عن الحـقيقـة الخالصة التى تمنح اليـقين الآمن بعيداً عن شطط العقول وفتنة الأفكار.

٧ - تعليق على مصدر الشك والتحصيل:

إذا كان الغـزالى لم يجد فى هـذا المصدر التحـصيلى جـملة شفـائه المنجى له من ظلمات الأفكار والآراء.. فأين عساه يجده إذن؟!

الواقع أن الغزالى كمـا قدم لنا عرضًا شيِّقًـا لسيرته مع المذاهب الفكرية وأصناف

(١) الغزالى: القسطاس المسـتقيم ص٥٩ وكذلك انظر الغزالى: جواهر القـرآن، النمط الثانى فى درر القرآن ـ تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى د. ت ص١٠١.

(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٢٤.

الطالبـين، وهو ما عنوناه بمصـدر الشك والتحـصيل «الدال على منهج الغـزالى فى الرد والتفنيد»؛ لمجاوزا منّا باعتباره مصدراً معرفيًا.

كذلك، وجدنا أنه يرى أن هـؤلاء الطالبين للحق ـ وإن كان فيهـم من يقترب من الطريق الصحيح ـ إلا أنهم جـميعًا ليسوا طالبـين حقيقيين. أو بالأحـرى أن حقهم ليس هو الحق الذى ينشـده الغزالى فـتشـفى به غلته. وإنما الـطريق الصحـيح للحق هو طريق التصوف موضوع «المصدر الروحى».

ففى هذا الطريق تتمثل مسيرة الغزالى الروحية وينجلى له اليقين بعد عناء طويل، وفى هذا المصدر الروحى وجـد الغزالى نفسـه .. ولولا وجود هذا المصدر لبـقى الغزالى متـردِّيًا بين ظلمات الحيرة والشـكوك، ولكنه بفضل الطريق الصوفى الذى جـعله وسيلة الحقيـقة فى اكتسـاب المعارف، وطريقًا بلغ به آفـاق اليقين؛ استطاع أن يقـرر إن الطريقة القويمـة بين جميع الطرق هى طريـقة الصوفيـة: « فهى التى أنتشـلته من وهدة الشكوك التى تردّى فيها، وهى التى بسـببها فضل المتصوفة على الفـلاسفة والمتكلمين. وهى عنده مصدر العقيدة الدينية»[1].

ثانيًا: المصدر الروحى:

لم يكن المصدر الروحى عند الغزالى طريقـا عمليًا سلوكيًا فقط. وإنما كـان مركبًا من أصلين هامين: العلم والعمل.

فى الأصل العملى والأصل العلمى يجتمع المصدر الروحى. وفى الأصل العلمى تتوافر فضيلة التحصيل التى خصص لها الغزالى جزءاً كبيراً من مجهوداته. فبعد أن فرغ من إختـبار الفرق المختلفـة السابقة وتحصـيل علومها.. أقبل بهـمته على طريق الصـوفية وعلم أن طريقتهم أنما تتم بتلازم ألأصلين الهامين: العلم مع العمل.

أما العلم: فموجود فى تراث الصوفية كما سيحكى لنا الغزالى.

---

(١) الدكتور سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص١٢٣.

وأما العمل: فهو قطع عقبات النفس، والتنزّه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها العبد إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله.

(١) فى الأصل العلمى:

يذكر الغزالى أنه حين اتجه إلى التصوف كان العلم عليه أيسر من العمل، فبدأ ـ كعادته ـ فى تحصيل علوم القوم، فقرأ كتب صوفية القرنين الثالث والرابع، ومن هؤلاء الذين وقف على أقوالهم وحصّل منهم مفاهيم التصوف، أبو طالب المكى صاحب «قوت القلوب»، والحارث المحاسبي وأبو القاسم الجنيد، وغيرهم(١).

على أن أكثر مزية اكتسبها الغزالى من هؤلاء الأساتذة، وأكبر أثر تركه التصوف السنى عليه هو «فضيلة الإعتدال» الدالة على صدق الطريق، وعدم الإفراط فى الدعاوى والشطحات ـ كما سنرى خلال الصفحات القادمة من البحث. والملاحظ أن الغزالى فى الأصل العلمى يركز تركيزاً شديداً على العلم، بل يفضّله ـ أحيانًا ـ على العبادة إذا كانت خالية من العلم، فإن العبادة من الجاهل لاتفيد.. كما يذهب فى الأصل العملى إلى أن منهج الصوفية وطريقهم يرمى إلى تفضيل العبادة على العلم بشرط أن تكون العبادة خادمة للعلم وليست خالية منه(٢). فالعلم أشرف جوهراً من عبادة الجاهلين، بل هو أشرف من العبادة على الإطلاق، ولكن لابد للعبد من العبادة مع العلم وإلا كان

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٢٥ وأيضا: د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٩٣.

(٢) وهذا ما دعى الدكتور زكى مبارك يعتبر أن فى هذا تناقضًا. وقد ذكر أنه لاحظ أن الغزالى لم يكن موحد الرأى فى هذا البحث، فتارة يقدم العلم على العمل، وأخرى يقدم العمل على العلم. يقول الدكتور: «ويخيل إلىّ أن نزعته الصوفية كانت سبب هذا التردد، بل وأحسب أيضًا أنه كان يدارى أهل عصره، ويسايرهم فى كثير من الشئون. فقد أراه يهم بالكشف عن المقصود من العلم المفضل عن العمل ثم يتراجع، ولو جرؤ قليلاً لبين لنا أن العلم النافع لايقتصر على معرفة العبادات، وما إليها من دقائق التصوف والتوحيد، بل هنالك البحث فى طبائع الأشياء، والتنقيب عن السر فى أن الله سخر لنا ما فى الأرض جميعًا». (د. زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى ص١٧٥)، ولنذكر أن لنا وقفة مع د.ذكى مبارك بعد قليل.

علمه هباءاً منثوراً، فلا يتم منهاج العابدين إلا بقطع عقبة العلم. يقول الغزالى: «فإن العلم بمنزلة الشجرة والعبادة بمنزلة ثمرة من ثمراتها، فالشرف للشجرة إذ هى الأصل لكن الانتفاع بما يحصل بثمرتها، وعليه لابد للعبد أن يكون له من كلا الأمرين حظ ونصيب. ولأجل هذا، قال الحسن البصرى رحمه الله: «أطلبوا هذا العلم طلبًا لايضر بالعبادة وأطلبوا هذه العبادة طلبًا لايضر بالعلم»[1].

بيد أن شرف العلم مقدمُ على العبادة. وإنما صار العلم أصلاً متبوعًا فى تقديمه على العبادة لأمرين:

أحدهما ـ كما يرى الغزالى ـ أن يطلب العبد السلامة فى حصول العبادة. فعلى الإنسان أن يعرف أولاً المعبود ثم يعبده وإلا فكيف يعبد من لايعرفه بأسمائه وصفات ذاته وما يجب له، وما يستحيل فى نعته، فربما يعتقد فيه وفى صفاته شيئًا والعياذ بالله مما يخالف الحق فتكون عبادته هباءاً منثوراً: «فمن لم يتعلم العلم لايتأتى له أحكام العبادات والقيام بحقوقها كما ينبغى. ولو أن رجلاً عبد الله سبحانه عبادة ملائكة السموات بغير علم كان من الخاسرين»[2].

ومن الواضح فى هذا النص تشديد الغزالى على طلب العلم، لأنه بمثابة الفريضة التى لايتخلى عنها إلا أبله جهول. وبعد هذا التشديد على طلب العلم بما يلزم المسترشد فعله من الواجبات الشرعية قال بعد كلام طويل «فإن للأعمال الظاهرة علائق من المساعى الباطنة تصلحها وتفسدها كالإخلاص، والرياء، وذكر المنة وغيره، فمن لم يعرف هذه المساعى الباطنة، ووجوه تأثيرها فى العبادات الظاهرة، وكيفية الإحتراس منها وحفظ العمل عنها، فقلما يسلم له عمل الظاهر أيضًا، فتفوته طاعات الظاهر والباطن ولا يبقى بيده إلا الشقاء والكدر».

فالغزالى يحرص على رعاية الأعمال الظاهرة برعاية العلم، وهذا ليس بالقليل فى الطريق الصوفى. أما الأمر الآخر الذى يوجب تقديم العلم على العبادة: أن العلم

---

(١) الغزالى: منهاج العابدين ص٦، ٩.

(٢) الغزالى: منهاج العابدين ص٧.

النافع يثمر خشية الله تعالى، ويورث المهابة، فمن لم يعرف الله حق المعرفة لم يهبه حق مهابته، ولم يعظّمه حق تعظيمه .. بالعلم يعرفه ويعظمه ويهابه؛ فصار العلم يُثمر الطاعات كلها ويحجز عن المعصية كلها؛ وهذان الأمران هما مقصدان العبد فى عبادة الله[1].

العلم؛ هو الخاصة الأولى التى يهتم بها الغزالى، وهو المزية الفضلى التى يسعى إليها السالكون من المعتدلين، وهنا تتذكر أحاديث الجنيد عن العلم بما له من فوائد لا تحصى إذا راعاها العبد قوّمت مسيرته السلوكية وأعانته على إجتياز مفاوز الطريق.

وإذا سألنا الغزالى عن العلم الذى يقصده فى هذا المقام، أجابنا بأنه ينقسم إلى قسمين: الأول: العلم العلمى وهو متعلق بعلم الأصول. والثانى: العلم العملى وهو متعلق بعلم الفروع.

والأخير يتيح الفرصة للمسلم لمعرفة قواعد العمل إذ كيف يعمل العامل وهو جاهل بكيفية العمل؟

وهذا العلم العملى ـ كما قسمه الغزالى ـ يشتمل على ثلاثة حقوق[2].

(١) حق الله تعالى: وهو أركان العبادات مثل الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والجهاد، والأذكار، والأعياد، والجمعة وزوائدها من النوافل والفرائض.

(٢) حق العباد: وهو أبواب العادات، ويقسم إلى وجهين:

أ ـ المعاملة: مثل البيع، والشركة، والهبة، والقرض، والدّين، والقصاص وجميع أبواب الدّيات.

ب ـ المعاقدة: مثل النكاح، والطلاق، والعتق، والرق، والفرائض ولواحقها، ويطلق اسم الفقه على هذين الحقيين.

---

(١) الغزالى: منهاج العابدين ص٧.

(٢) الغزالى: الرسالة اللدنية ص١٠٩ ـ ١١٠.

(٣) حق النفس: وهو علم الأخلاق. والأخلاق إما مذمومة ويجب رفضها وقطعها، وإما محمودة ويجب تحصيلها وتحلية النفوس بها.

تلك كانت علوم المعاملة التى نبَّه عليها الغزالى فى كثير من مؤلفاته إذ لايمكن لأى متصوف كائنًا ما كان الإستغناء عنها، لأنها وسيلة الجمع بين الشريعة والحقيقة؛ وهو المقصد الأسنى للتصوف قاطبة. وقد نبه من قبل أيضًا؛ أقطاب التصوف السُّنى المعتدل كالحارث المحاسبى والجنيد والقشيرى وغيرهم على هذه العلوم باعتبارها تنظيف للظاهر وإحسان للعلاقة الباطنية فى نفس الوقت. ثم نرى الغزالى بعد ذلك يذهب إلى تصنيف العلوم المطلوبة وتفصيلها على قدر العبادة كعلم التوحيد، وعلم السر، وشرح عجائب القلب، وعلم الشريعة. ولايلزم العبد معرفة تفصيلية دقيقة متعمقة بهذه العلوم إلا بالقدر الذى لو تركه تفسد عبادته ويبطل عمله.

وعقبة العلم ليست سهلة، وإنما هى عقبة كئود إلا أن بها ـ فيما يقول الغزالى ـ ينال المطلوب ويتحقق المقصود. ونقل من أخبار على كرم الله وجهه أنه قال: «مايسرنى أن لو مت طفلاً، وأدخلت الجنة ولم أكبر فأعرف ربى. فإن أعلم الناس بالله أشدهم خشية وأكثرهم عبادة وأحسنهم فى الله تعالى نصيحة».

يقول الغزالى مبينًا شدة عقبة العلم وأنها تحتاج إلى مجالدة وفهم، وهو فى ذلك يمثل أحسن عباد الله فى الله نصيحة، كما ذكر الإمام على: «أبذل نفسك فى الإخلاص فى طلب العلم، وليكن الطلب طلب دراية، لا طلب رواية»[١].

هذه ولا ريب قاعدة من أهم القواعد المنهجية التى يرتكز عليها منهج البحث عند الغزالى، ويفتقر إليها كثير من الباحثين فى هذا الزمان، فطلبهم للعلم فيما يُلاحظ طلبًا للرواية والحفظ وليس للفهم والدراية. فهلا أصاخوا لنصيحة الغزالى، وفهموا «النصوص» فهم دراية قبل النقل والرواية؟!

ولعل هذا ما دفع الغزالى ـ فيما يقول الدكتور زكى مبارك ـ إلى أن يكون طالب

---

(١) الغزالى: منهاج العابدين ص٨.

علم بمعنى الكلمة، يعرف أن واجبه يقضى عليه بأن يعلم حقيقة كل نحلة، وكنه كل مذهب، ومقصد كل فرقة، ومرمى كل عقيدة. ولم يكن من أولئك الطلبة الأغبياء الذين لايعرفون غير رأى واحد: يعيشون عليه، ويموتون عليه![1].

بالأصل العلمى فى المصدر الروحى وقف الغزالى على حقيقة التصوف، ولما وصل إلى هذه الحقيقة، عرف بعد ذلك أن طريق العلم عند هؤلاء القوم ليس التعلُّم فقط، وأن أخص خواصهم ما لايمكن الوصول إليه إلا بالذوق والحال، وتبدل الصفات: «وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما، وشروطهما وبين أن تكون صحيحًا وشبعان.. فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها، وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد، وعزوف النفس عن الدنيا»[2].

وبعد أن حصَّل الغزالى العلم؛ علم علم اليقين أن الصوفية أرباب الأحوال. لا أصحاب الأقوال، وأن مايمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصله، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه لا بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك. وقد ظهر له أن لامطمع فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى. وأن رأس ذلك كله، قطع علاقة القلب عن الدنيا: بالتجافى عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. وأن ذلك لايتم إلا بالإعراض عن الجاه، والمال والهرب من الشواغل والعلائق.

وهنا ينتقل الغزالى من طور العلم إلى طور العمل .. وتصير عند ذلك العلوم العملية هى المفضلة لديه. يقول فى الإحياء: «ودقائق علوم القلب تتفجر بها ينابيع الحكمة من القلب، وأما الكتب والتعليم، فلا تفى بذلك، بل الحكمة الخارجة عن الحصر والعد، أنما تتفتح بالمجاهدة والمراقبة ومباشرة الأعمال الظاهرة والباطنة، والجلوس مع الله عز وجل مع حضور القلب بصافى الفكرة والإنقطاع إلى الله تعالى عما سواه، فذلك مفتاح الإلهام ومنبع الكشف»[3].

---

(١) د. زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى ص٤٢.

(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٢٦ ـ ١٢٧ وكذلك د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الاسلام ص١٥٥، ١٥٦، ١٥٧.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٧١.

ويبين لنا الغزالى أن كثرة العلم بلا عمل لاتفيد، ولا يستغنى بها طالب القربة إلى الله، تمامًا كما لا تفيد العبادة من الجاهل، ولا تغنيه عن العلم، إنما العمل بالعلم من جانب العبد سبيل إلى ورثة ما لم يكن يعلم.

يقول وقوله صادق لا ريب فيه: «فكم من متعلّم طال تعلمه ولم يقدر على مجاوزة مسموعه بكلمة، وكم من مقتصر على المهم فى التعلم، ومتوفر على العمل ومراقبة القلب فتح الله له من لطائف الحكمة ما تحار فيه عقول ذوى الألباب»(١).

وقبل أن نتحدث عن الأصل العملى فى المصدر الروحى عند الغزالى نحب أن نناقش هذه الآراء التى تتعلق بالأصل العلمى. ولسوف نجد إهتمامًا بالغًا من الغزالى بموضوع العلم خلال الصفحات المقبولة من البحث.

مناقشة الآراء:

أنكر الأقدمون من العلماء فضلاً عن المحدثين؛ على الغزالى، فكما وجدنا أن معظم علماء الصوفية لم يسلموا من النقد والهجوم ومنهم المحاسبى والجنيد وأهل الاعتدال فى التصوف، فكذلك الغزالى لم يسلم من النقد والتعنيف فى كثير من الأحيان لا قديمًا ولا حديثًا. ولسوف نتعرض لذلك فى أعقاب هذا الفصل. وما يعنينا هنا هو مناقشة الآراء التى تتعلق بالأصل العلمى عند الغزالى.

(١)

ينتقد الدكتور زكى مبارك فى كتابه: «الأخلاق عند الغزالى» الصفات التى منها كثرة الحفظ وإبراز الخصائص العلمية. ويقول إن الغزالى إذا تحدث عن هذه الصفات فى إحدى كتبه «كالمنقذ من الضلال» فإنما يتحدث عنها بسذاجة ظاهرة تدل على طيبة ودلالتها على الغفلة أقرب!(٢).

(١) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٧١ وكذلك الرسالة اللدنية ص١٠٠.

(٢) الدكتور زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى: الصفحات ٣٨، ٨٥، ٧٠ ولنذكر أن كثيراً غير هذه الصفحات مليئة بالهجوم فالكتاب كله نقد فى الغزالى بداعى وبدون داعى!

ويبدو أن الأستاذ الدكتور أراد هدم التراث الإسلامى بأكمله بهجومه على الغزالى، فإن جميع القدماء إذا تحدثوا عن صفاتهم أرادوا إبراز العقلية الموسوعية فى الإسلام، وهى عقلية لاتعرف التخصص، ولكنها مشمولة برعاية الحيطة والإتساع فى ميادين النظر والآداب بلا استثناء.

ولم يكن كثير على الغزالى وغيره من علماء الاسلام أن تتوفر لديهم هذه العقلية الموسوعية، بمقدار ما تتوافر لديهم تلك القدرة العالية وذلك الإقتدار الذهنى وملكات الحفظ والفهم فى زمن كانت فيه الكتابة والتأليف والتحرير هى ميدان النبوغ والعبقرية، وكان الإعتكاف فيه على البحث والكتابة أقل خصائص العلماء.

فهل الذى يتحدث عن صفاته ومواهبه فى الحفظ والتعليم يرمى بالنقد وبالسذاجة، ويوصف بالغفلة والعناد؟!.. كيف وتراثنا العربى قائم على هذه الخاصية؟!

كان الأولى أن يرمى كل العلماء والمفكرين الإسلاميين الذين تناولوا هذه الخاصية التى شاكت الدكتور زكى مبارك فإنها وجدت لديهم جميعًا مع فارق الدرجات!

وقد علل الدكتور قول الغزالى بأن العلم الشريف هو الذى يتعلق بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر بسؤال قال فيه: «ولكنى أحب أن أضع هذا السؤال: أيكون من يشغل نفسه بهذا النوع من المعرفة. أفضل أمام العقل والشرع ممن أفنى عمره فى درس الطب حتى استطاع أن يعرف كيف تغزى الديدان التى تحدث البول الدموى، والتى تهلك من كل عام مايعد بالملايين؟ وهل يقدم محيى الدين بن عربى يوم القيامة، على من يقضى حياته لا فى التفكر فى ملكوت الله، بل فى غزو السل والسرطان؟!»[1].

وإنّا نجيب.. نعم!

نعم .. يقدم محيى الدين بن عربى يوم القيامة على من يقضى حياته فى غزو السل والسرطان مع علمنا بأن هذا الأمر يرد إلى الله تعالى فى المقام الأول. ومع إيماننا

(١) الدكتور زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى، ص١٧٧.

أن الغزالى لم يحقر أيًّا من العلوم ولكنه نادى بالشرف بين العلوم ـ كما سيأتى ـ وأنه لم يقلل من قدر أى علم منها وإنما ـ بحسب تفاوت النفوس، لن يكون الجميع من طلاب الملكوت الإلهى، كما أنه لن نجد الجميع من طلاب المعارف العلمية والطبية.

فهذه ملكة زائدة ـ كما تقدم تفصيله ـ ومع يقيننا بأن لكل صناعة أهل، ولكل علم رجال. إلا أننا لو نظرنا إلى الفارق بين العلمين، لجده شاسعًا عظيمًا، وكذلك يكون الفارق بين طلاب هذين العلمين: علم الملكوت؛ وعلم الطب مثلاً شاسعًا عظيمًا: ففرق، وفرق كبير بين علم يوجب على صاحبه نكران الذات، والتعلق بالله، وتقديم النفس قربانًا إليه تعالى مراعاة لأوامره وإجتنابًا لنواهيه. وعلم آخر بواعث أصحابه أهواء النفس ومطامع المجد، ودوافعهم التنافس على المناصب وقيادة الصناعات!!.

وفرق؛ وفرق كبير؛ بين علم يبذل صاحبه كل ما فى نفسه ليكون فى معية الله، وعلم آخر يبذل صاحبه كل ما فى وسعه ليصفق له الناس بالتفوق والنبوغ فى ميادين الحياة.

وفرق؛ وفرق كبير؛ بين علم يدرك صاحبه أنه لن ينل من ورائه إلا طريق الآخرة، فهو معرض عن لذات الدنيا وأطايب الحياة فى سبيل هذا المطلب الرفيع. وعلم آخر كثيرًا ما تكون دوافع النبوغ والتفوق فيه ترجع إلى إكتناز الأموال، وتكديس الأرصدة فى حسابات البنوك.

والذى يفنى عمره فى درس الطب، لايفنيه ـ فى الأغلب الأعم ـ بدافع خدمة الناس، وتوفير الراحة لبنى الإنسان، وإنما يفنيه ليقال إنه طبيب مرموق يُشَدُّ إليه الرحال، ويشترط «الأتعاب» والأجور كما يتشرط سمسار الشقق المفروشة أو كما يتشرط العاملون فى معارض البيع والشراء علنًا بالمزاد!

علم يؤدى إلى هذه النتيجة، وأقل سلبياته أنه يقذف بصاحبه فى عملية تجارية رخيصة تحت ستار خدمة الناس وخدمة المجتمع. علم أقل ما فيه من إنحراف أنه لا يوفى حقوق الأمانة العلمية ولا يحافظ على الرسالة التى نيط بها. علم يفضى إلى مثل هذه

النتائج، لايقبله الشرع، ولايقبله العقل، ولا يقدم صاحبه يوم القيامة على محيى الدين بن عربى الذى قضى حياته لا فى غزو السل والسرطان، بل فى التفكر فى ملكوت الله!!.

ونعود إلى الغزالى، فهو حين يتحدث عن هذه العلوم لايقصد العلوم الدنيوية ولكنه يقصد العلوم الأخروية، التى ترجع إلى «العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وملكوت السموات والأرض. وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية من حيث أنها مرتبطة بقدرة الله عز وجل لا من حيث ذواتها»(١). ولكنه لم يحرم قط العلوم الدنيوية بل قال إنها أقل شرفًا من العلوم الأخروية، وإنما يتّسم تفاوت العلوم بتفاوت شرفها، وأشرف العلوم ثمرة العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله وما يعين عليه، فإن ثمرته السعادة الأبدية.

قال فى ميزان العمل: «إن شرف العلم يدرك بشيئين: أحدهما بشرف ثمرته والآخرة بوثاقة دلالته، وذلك كعلم الدين وعلم الطب. فإن ثمرة علم الدين الحياة الأبدية التى لا آخر لها، فكان أشرف من علم الطب فإن ثمرة علم الطب حياة البدن إلى غاية الموت، وأما الحساب إذا أضفته إلى الطب، فالحساب أشرف باعتبار وثاقة دلالته، فإن العلم به ضرورى غير متوقف على التجربة بخلاف الطب، والطب أشرف باعتبار ثمرته؛ فإن صحة البدن أشرف من معرفة كمية المقادير، والنظر إلى شرف الثمرة أولى من النظر إلى وثاقة الدليل»(٢).

وقال أيضًا فى الرسالة اللدنية: «أعلم أن العلم شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم حتى أن علم السحر شريف بذاته؛ وإن كان باطلاً، وذلك أن العلم ضد الجهل، والجهل من لوازم الظلمة، والظلمة من حيز السكون، والسكون قريب من العدم، ويقع الباطل والضلالة فى هذا القسم»(٣).

---

(١) الغزالى: ميزان العمل، ص٥٣.

(٢) الغزالى: ميزان العمل ص١٣٢.

(٣) الغزالى: الرسالة اللدنية ص٩٩ ـ ١٠٠.

فإذا كان الغزالى قد أطلق «الشرف» والرفعة على علم كعلم السحر مثلاً؛ السحر، لا لشىء إلا لأنه علم، فما بالك بالعلوم الأخرى التى تخدم الإنسان وتفيده فى شئون الحياة. وكيف ينهى عنها أو يفاضل بينها وقد مدح العلوم كلها بغير إستثناء؟!

(٢)

وقد فرق الدكتور زكى نجيب محمود بين العلم والعمل عند الغزالى، وكان أول ما عناه من هذه التفرقة هو: «أن ورود الألفاظ فى سياقها القديم، ثم ورودها هى نفسها فى سياقها الجديد. قد لا يدل على أن الفكر الجديد هو نفسه الفكر القديم، إلا إذا حللنا المراد بتلك الألفاظ، فإذا هذا المراد واحد فى الحالتين»[1].

ويريد الدكتور زكى نجيب محمود أن يخلص إلى أن معنى العلم والعمل عند الغزالى فى الفكر القديم غير معناهما فى الفكر المعاصر وأن إتفقت مدلولات الألفاظ. يقول: «فقد أتصور مفكراً معاصراً يقابل الغزالى فى زمنه، ويتصدى لبحث مثل بحثه، ليدل معاصريه على «ميزان العمل» المؤدّى إلى «السعادة». أقول: إننى قد أتصور مفكراً معاصراً يبدأ بداية أخرى غير البداية التى بدأ بها الغزالى ورتب عليها نتائجه. فأولاً هو يتفق مع الغزالى فى أن «السعادة لا تنال إلا بالعلم والعمل»، لكنه يمضى ليقول إن السعادة التى يقصد إليها هى سعادة الإنسان هاهنا على هذه الأرض وفى هذه الحياة الدنيا، وأن هذه السعادة «الدنيوية» التى هى مقصد ـ لا السعادة «الأخروية» التى كانت هى كل شىء عند الغزالى ـ إنما تنال بالعلم والعمل. ولكن أى علم وأى عمل؟.. هنا يكون الفارق، وهنا ينبغى التحديد..

ربما وجد هذا المفكر المعاصر أن العلم المقصود هو العلوم الطبيعية بمعناها الحديث من فيزياء وكيمياء وما إليها، وأن العمل المقصود هو قبيل مايجرى فى المعامل من تجارب من شأنها أن تخلق لنا من الوسائل والأدوات والأطعمة والأشربة والثياب والمساكن والمواصلات ما لم يكن للعصور السابقة عهد بمثلها»[2].

(١) د. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى ص١٨٢.

(٢) د. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى ص١٨٣.

ووجهة نظر الدكتور زكى نجيب محمود هنا لا غبار عليها، فهى تنتقل بالإطار الفكرى من عالمه القديم إلى عالم حديث نحن أحوج ما نكون إليه فى مسايرة العصر. وفى نفس الوقت لاتهدم التراث هدمًا كليًا، ولا تفهمه فهمًا متعسفًا، ولكنها تجمع بين فضائل الأصالة وعراقتها وبين روح العصر الذى نعيشه ونحياه، فلابد من هضم الماضى ممثلاً فى قيم التراث بحيث لم يعد له وجود قائم بذاته إلا من ناحية كونه غذاء يسرى فى دمائنا، «فإذا كان فى تصور الرؤية القديمة أن «الكمال» قد كان متحققًا فى حياة السلف، ففى تصور الرؤية الجديدة أن «الكمال» سوف يكون؛ فلابد لنا من شدة إلى عصرنا شداً لنحيا على دعائمه الصحيحة والصحيحة فقط دون أن نلفظ التراث بما فيه من قيم لفظًا كاملاً»[1].

(٢) فى الأصل العملى:

لقد كشف لنا «المنقذ من الضلال» أن الغزالى حصّل كل هذه العلوم من أئمة التصوف، وفرغ من الإطلاع على كنه مقاصد الصوفية العلمية. فإذا كان الأمر كذلك، فلم لايصير متصوفًا بعد كل هذا النظر وذاك الاطلاع؟

الحقيقة ـ كما يذكر الغزالى نفسه ـ أن الطريق لايتم بمجرد الإطلاع والنظر فقط، ولكنه يتم ـ كما سبقت الإشارة ـ بعلم وعمل. والإقتران بين الأصل العلمى والأصل العملى لازم من لوازم السلوك إن لم يكن أهمها على الإطلاق. ولا يجوز أن يتقدم العمل وصاحبه بالعلم جاهل تمامًا كما لا يجوز أن يكون الإنسان متصوفًا بمجرد الإطلاع على مقاصد الصوفية.

فماذا كانت أحوال الغزالى حين أراد أن يبلغ اليقين من الطريق الصوفى، وهو الرجل الذى خطى فى سبيل ذلك خطوات بالغة. لم يبق إذن ـ إلا الخطوة الأخيرة. ففى سبيل هذه الخطوة المرحليّة الأخيرة تهون كل المصاعب والعقبات، وها قد أوشك نجم الحيرة على الغروب!

---

(١) د. زكى نجيب محمود: قيم من التراث، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ص٣٢١، ٣٢٢.

أقبل الغزالى على المرحلة العمليـة والسلوكية، فكان أول ما لاحظه من أحواله أنه منغـمس فى العلائق التى حـدقت به من جميع الجوانب؛ ولم تكن أعـماله ـ وأحسـنها التدريس والتعليم ـ إلا غرضًا من أغراض الدنيا لا تنفع فى طريق الآخرة.

ولندع الغزالى يحدثنا عن هذه المرحلة المهمة فى حياته فهو يصورها أروع تصوير وأصدقـه؛ بعبارات عـذبة يقول فيـها: «ثم تفكرت فى نيـتى فى التدريس، فإذا هى غـير خالصة لوجه الله تعالى. بل باعـثها ومحركها طلب الجاه، وانتشـار الصيت: فتيقنت أنى على شفا جرف هار، وأنى قد أشفيت على النار، إن لم اشتغل بتلافى الأحوال.

« فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقـام الإختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد، ومفـارقة تلك الأحوال يومًا، وأحل العـزم يومًا، وأقدم فيـه رجلاً وأوخِّر عنه أخرى... لاتصدق لى رغبة فى طلب الآخرة، بكرة إلاَّ وتحمل عليها جند الشهوة حملة، فتـفتـرها عشيـة فصارت شـهوات الدنيـا تجاذبنى سـلاسلها إلى المقام، ومـنادى الإيمان ينادى: الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر إلاَّ قـليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعـمل، رياء وتخييل، فإن لم تستعد الآن للآخرة، فـمتى تستعد؟ وإن لم تقطع هذه العلائق فمتى تقطع؟!

فعند ذلك تنبعث الداعـية، وينجرم العزم على الهرب والفـرار. ثم يعود الشيطان ويقـول: هذه حالة عـارضة، إيَّاك أن تطاوعـها، فـانهـا سريعـة الزوال، فإن أذعنت لهـا، وتركت هذا الجاه العريض، والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص، والأمر المسلم الصافى عن منازعة الخصوم، ربما ألتفتت إليه نفسك ولا تتيسَّر لك المعاودة»[1].

إلى هنا.. والأمر لايزال بين التجاذب والتردد؛ وحالة الغـزالى النفسية والوجدانية لم تثبت على قرار. كـيف يقطع علائـق شهـوات الدنيا وهى تـتجاذبه من كل جـانب، وتسيطر عليه حتى لايكاد يلبى منادى الإيمان: فالأمر ـ إذن ـ جد خطير. فإن لم يستسلم الغزالى لدواعى الآخرة، فلن يجد اليقين الذى كـان ينشده حتى كلفه من العناء ما يطيق

(١) الغزالى: المنقذ من الضـلال ص١٢٨، وانظر كذلك د. عبدالقادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٢٠٥.

وما لا يطيق.. قال: «فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعى الآخرة؛ قريبًا من ستة أشهر أولها: رجب، سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الإختيار إلى الإضطرار؛ إذ أقفل الله على لسانى، حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يومًا واحدًا، تطيبًا للقلوب المختلفة إلىَّ، فكان لاينطق لسانى بكلمة واحدة، ولا أستطيعها ألبتة حتى أورثت هذه العقلة فى اللسان، حزنًا فى القلب، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب، فكان لاينساغ لى ثريد، ولا تنهضم لى لقمة، وتعدى ذلك إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج.

وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروَّح السر عن الهم الملم».

«ثم لما أحسست بعجزى، وسقط بالكلية اختيارى، ألتجأت إلى الله تعالى إلتجاء المضطر الذى لا حيلة له. فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه. وسهل على قلبى الإعراض عن الجاه، والمال، والأولاد، والأصحاب»[1].

إلى هنا؛ وقد بلغ الغزالى الخطوة الأولى من المرحلة العملية.. توجيه العزيمة ناحية السلوك. وتتمثل هذه المرحلة فى مجاهدة الهوى، كيما تزول الحوائل والعوائق الشاغلة عن الله، وتصفية القلب إختيارًا لسبيل العمل والمجاهدة. لم يبق إذن سوى السلوك. فماذا كان من أمره؟ فارق الغزالى بغداد، ودخل بلاد الشام، فطبق العلم على العمل وقرن التحصيل بالتطبيق.

قال: «دخلتُ الشام، وأقمتُ به قريبًا من سنتين لا شغل إلا إلى العزلة، والخلوة، والرياضة، والمجاهدة: إشتغالاً بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى. كما كنت حصلته من علم الصوفية: فكنت أعتكف مدة فى مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسى. ثم رحلت منها إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة، وأغلق بابها على نفسى. ثم تحرَّكَتْ فىَّ داعية فريضة

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٢٩ وانظر كذلك د. زكى مبارك الأخلاق عند الغزالى ص٤٦.

الحج والإستمداد من بركات مكة والمدينة. وزيارة رسول الله ﷺ بعد الفراغ من زيارة الخليل، صلوات الله عليه؛ فسرتُ إلى الحجاز. ثم جذبتنى الهمم، ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته، بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه فآثرت العزلة به أيضًا. حرصا على الخلوة، وتصفية القلب للذكر، وكانت حوادث الزمان، ومهمات العيال، وضرورات المعاش، تغيّر فى وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة، وكان لايصفو لى الحال إلا فى أوقات متفرقة. لكنى مع ذلك لا أقطع طمعى منها، فتدفعنى عنها العوائق وأعود إليها»[1].

وداوم الغزالى على ذلك عشر سنين. عشر سنين قضاها فى العزلة والتفرُّد، وتطبيق منهج الصوفية، ذلك المنهج الذى تحدث عنه فى «ميزان العمل» و«الإحياء» بالتفصيل بعد أن بين اختلافه عن طريق النظار من أهل العلم. فالطريق عند الصوفية يتم بتقديم المجاهدة: بمحو العبد للصفات المذمومة وقطع العلائق الشاغلة، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى.

ومتى حصل له ذلك، فاضت عليه الرحمة، وأنكشف له سر الملكوت، وظهرت له الحقائق، وليس عليه إلا الإستعداد بالتصفية المجرَّدة، وإحضار النية مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام والترصد بالإنتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة .. إذ الأولياء والأنبياء أنكشف لهم الأمور وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها لا بالتعلم بل بالزهد فى الدنيا والإعراض والتبرِّى عن علائقها. والإقبال بكل الهمة على الله تعالى؛ فمن كان لله كان الله له[2].

ولما دخل الغزالى طريق الصوفية عرف تمامًا أن السبيل إليه لايكون إلا بقطع العلائق من الدنيا بالكلية، كما لا يحصل إلا بالمحافظة على منهج الصوفية الذى يهدف إلى «الفناء». فمن حكاية الغزالى لهذا المنهج تستشعر أن فيه كل التعبير عن «حال الفناء» متوَّجًا بتجربة روحية خالصة.

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٣٠.

(٢) الغزالى: ميزان العمل ص٤٥ وكذلك الإحياء جـ٣ ص١٩ وقارن جـ٣ ص٧٧.

وإليك هذا المنهج: «أن تقطع علائقك من الدنيا بالكلية بحيث لايلتفت قلبك إلى أهل، وولد، ومال، ووطن، وعلم، وولاية؛ بل تصير إلى حالة يستوي عندك وجودها وعدمها، ثم تخلو بنفسك فى زاوية تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب، وتجلس فارغ القلب، مجموع الهم؛ مقبلاً بذكرك على الله تعالى؛ وذلك فى أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى. فلا تزال تقول (الله الله) مع حضور القلب وإدراكه إلى أن تنتهى إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة إعتياده، ثم تصير مواظبًا عليه إلى أن يمحى أثر اللسان، فتصادف نفسك وقلبك مواظبين على هذا الذكر من غير حركة اللسان، ثم تواظب إلى أن لايبقى فى قلبك إلا معنى اللفظ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً فى قلبك على اللزوم والدوام، ولك إختيار إلى هذا الحد فقط. ولا اختيار بعده لك إلا فى الإستدامة لدفع الوساوس الصارفة، ثم ينقطع إختيارك فلا يبقى لك إلا الإنتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء، وهو بعض ما يظهر للأنبياء»[1].

فى هذا النص الطويل يتحدث الغزالى عن الفناء والكشف، فهذه الفتوح التى تحصل بعد قطع العلائق لا تحدث إلا فى حال الفناء حيث تركد الحواس ولكن لايركد الخيال.. وإنما اختصت المكاشفات والمطالعات والإشراقات بحال الفناء عند الغزالى، لأن الفناء لايكون صاحبه إلا فى حالة أشبه بالنوم؛ والرؤى الصادقة التى تحدث فى حالات النوم هى من جنس مطالعات الغيب تأتى من يقظة الخيال على قدر الإستعداد والقبول وصدق الهمة.

وليس لها ما يمنعها إلا شهوات النفس وعوائق البدن. قال الغزالى فى ذلك: «أما الفناء، فعبارة عن حالة تركد فيها الحواس ولا تشتغل، ويسكن فيها الخيال ولايشوش، فإن بقيت فى الخيال بقية مغلوبة، لم يؤثر إلا فى محاكاة ما يتجلى من عالم القدس، حتى يتمثل الأنبياء والملائكة والأرواح المقدسة فى قوالب الخيال»[2].

---

(١) الغزالى: ميزان العمل ص٤٦.

(٢) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين، دار الجيل، بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م ط الأولى ص٤٥.

وربما زاد الغزالى على الجنيد بأقواله فى حال الفناء التى تتضمن المشاهدة والكشف وذلك لأسباب تاريخية، فقد استفاد الغزالى من تجاربه الفلسفية والصوفية والكلامية فأضاف كثيراً من الأمثلة الواضحة كما سنعرف ذلك خلال الفصول المقبلة. وأقوال الغزالى فى المشاهدة والكشف مستفيضة لايستطيع الباحث أن يحصرها، وهى تعبرُ تعبيراً دقيقًا عن حال الفناء الصوفى، وتمثل الفتوحات الإلهية التى لاتقبل الوصف أو التعبير بالكلمات فلا يحاول معبرٌ أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح، لا يمكنه الإحتراز عنه[1]. غير أن الغزالى يصف لنا بعضًا من هذه الفتوحات بقوله: « قد يكون أمراً كالبرق الخاطف لايثبت ثم يعود وقد يتأخر، فإن عاد فقد يثبت، وقد يكون متخطفًا، وإن يثبت أمتد ثباته وقد يطول، وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق، وقد لايقتصر على فن واحد، ومنازل أولياء الله فيه لاتحصى لتفاوت خلقهم وأخلاقهم»[2].

ومردُّ الأمر فى ذلك؛ إلى تطهير محض من جانبك، وتصفية وجلاء ثم إستعداد وإنتظار فقط، وذلك هو منهج الصوفية الذى فضله الغزالى على كثير من مناهج المتكلمين والنظار والفلاسفة، وقد طبقه وانشغل به مدة عشر سنين قضاها فى الخلوة والعزلة والمجاهدة والرياضة. أنقشعت خلالها سحابة الحيرة، وتجلَّت له الحقيقة عارية عن غواشى الظنون والاحتمالات؛ وعادت النفس معها إلى الصحة والاعتدال.

ولما مرَّ الغزالى بمرحلة السلوك العملى، وأدرك تمامًا طريق التصوف كانت جميع أعماله وأحسنها التدريس؛ تهدف إلى الحق ومنفعة الطالبين، بعد أن كانت من قبل تهدف إلى أغراض الدنيا وحب الجاه والسلطان. قال الإمام شمس الدين الذهبى (ت٧٤٨هـ) عن الغزالى: «ثم سألناه عن كيفية رغبته فى الخروج من بيته والرجوع إلى ما دعى إليه، فقال معتذراً: «ما كنت أجوِّز فى دينى أن أقف عن الدعوة ومنفعة الطالبين. وقد حق على أن أبوح بالحق وأنطق به وأدعو إليه»[3].

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٣١.

(٢) الغزالى: ميزان العمل ص٤٦.

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى ص٥٢٩.

فهـا هو قد بلغ اليقين مبلغًا لايزعزعـه فيه شك. ولايتطرق إليه ظن أو تخـمين، فضلاً عما أنكشف له فى أثناء هذه الخلوات الدائمة من الأمور التى لايمكن إحصاؤها، واستقصاؤها، فكانت نتيـجة كل هذا البحث والتطواف فى المعارف؛ أنه علم ـ يقينًا ـ أن الصوفـية هى سـبيل النجـاة، ومصـدر الخلاص الذى بلغه بـعد رحلة طويلة بحـثًا وراء الحقيـقة. يقول فى المنقذ: «أنى علمت يقـينًا أن الصوفية هم السـالكون لطريق الله تعالى خـاصـة، وأن سيـرتهم أحـسن السـيـر، وطريقـتهم أصـوب الطرق، وأخـلاقـهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء؛ وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيـروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خـير منه، لم يجدوا إليه سبيـلاً، فإن جميع حركـاتهم وسكناتهم، فى ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نورٌ يستضاء به»(١).

وهل يمكن أن يعترض عليه أحد وقد سلك طريقة.

عمادها: تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى.

ومفتاحها: استغراق القلب بالكلية بذكر الله.

وهدفها: «الفناء بالكلية فى الله».

إلى هنا، فلنعلم أن هذه الرحلة الطويلة الشاقة لم تكن من جانب الغزالى إلا هدفًا ساميًـا لبلوغ اليقين... أما وقد بلغ اليـقين، فلم يبق له إلا أن يصيغ هذه الطريقة صـياغة جديدة من نفسه، وقد فعل.

وهدف هذه الطريقة «الفناء بالكليـة فى الله» ولما كان منهج الصوفية يؤدّى حـتمًا إلى الوصول لهذا الهدف، فقـد صار الفناء عند الغزالى مرتبطًا بالكشف؛ الكشف الذى كشفه الغزالى خاصة؛ وزاد به على غيره من جملة العارفين.

ولكن قبل أن نحدث عن المشاهدة والكشف عند الغـزالى يهمنا أن نذكر جانبًا عن الإنكار على الغزالى فهـو متصل بأثره فى التصوف بصـفة عامة، كمـا أنه متصل بمراحل

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٣١.

حياته العلمية والفكرية، ولم يكن هذا الإنكار إلا رد فعل لتجربة الغزالى مع العلوم والأفكار من جهة، ولتجربته الروحية من جهة أخرى وهى الأهم.

(٣) الإنكار على الغزالى:

والمنكرون على الغزالى كثيرون، منهم من وصفه بالتناقض والإضطراب، ومنهم من شنَّع عليه لهوى فى نفسه لم يمنعه عن توخى الإنصاف، وهو شأن لم يخلو منه مفكر عظيم ولا عالم جليل، بل هو شأن لم يسلم منه الأنبياء قاطبة على مر الأزمان. روى ابن كثير عن الغزالى: «وقد شنع عليه أبو الفرج ابن الجوزى، ثم ابن الصّلاح تشنيعًا كثيرًا. وأراد المازرى أن يحرق كتابه «إحياء علوم الدين»، وكذلك غيره من المغاربة وقالوا: هذا كتاب إحياء علوم دينه، وأما ديننا فإحياء علومه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ... وقد صنف ابن الجوزى كتابًا على الإحياء وسماه، علوم الإحياء بأغاليط الإحيا»(١).

ومن الغريب فى ذلك أن أولئك القدماء .. لم يراعوا هذه المراحل الفكرية التى مر بها الغزالى، فهبوا ينكرون عليه تجاريبه بين مذاهب النظر والتفكير. وقد وصفه ابن سبعين بأنه:«.. لسان دون بيان، وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد»(٢). وقال أيضًا: «وإدراكه للعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت. فى التصوف كذلك، لأنه دخل الطريق بالإضطرار الذى دعاه لذلك عدم الإدراك، ورأى فى النفس من الصور المجردة التى تظهر للمتخلق فى العزلة، وظنه أن ذلك حق، وأنه حقيقة الوصول. وذلك أنما هو فى النفس من حيث هى نفس. فما الحق بعد ذلك، وما العلم.؟!.. والظاهر من هذا الرجل أن صور النفس والعقل المستفاد كانت غايته، وينبغى أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على إعتقاد الجمهور، ولكنه عظَّم التصوف، مال بالجملة إليه ومات عليه، بحسب ما أعطاه كلامه، وفهم من أغراضه»(٣). وقال

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية ـ المجلد السادس ص٦٧٢ ـ ٦٧١.

(٢) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص١٢٢.

(٣) د. يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية جـ١ ص٣٣٨ ـ ٣٣٩.

محمد بن الوليد الطرطوشي عن الغزالي في رسالة له إلى ابن المظفر: «ثم بدا له الإنصراف عن طريق العلماء ودخل غمار العمال، ثم تصوف وهجر العلوم وأهلها، ودخل فى علوم الخواطر وأرباب القلوب، ووساوس الشيطان، ثم شابها بأراء الفلاسفة ورموز الحلاج، وجعل يطغى على الفقهاء والمتكلمين.. ولقد كاد أن ينسلخ من الدين. فلما عمل «الإحياء» عمد يتكلم فى علوم الأحوال ومرامز الصوفية، وكان غير أنيس بها ولا خبير بمعرفتها، فسقط عن أم رأسه، وشحن كتابه بالموضوعات؛ أى الأحاديث الموضوعة»[1].

وهذه اتهامات تخرج الغزالي من ميدان العلم والدين والتصوف، ولم نستشعر نحن فى مؤلفاته بما يوحى بكل ذلك. وقد سبقت الملاحظة أن السراج الطوسى رد العلاقة بين الجنيد والبسطامي فى معرض تأويل الجنيد لشطحات البسطامى إلى «الغيرة» بين العلماء.. وقد نفينا ذلك وقلنا هذا ليس من جنس الغيرة، ولكنه من باب علو المنزلة عند أحد الرجلين، لأن الجنيد كان على مقام التمكين، وكان البسطامى على درجة التلوين والشطح.

لا تفسر هذه العلاقة بالغيرة، ولكن تُفسَّر بعلو المنزلة الدالة على تميُّز المنهج، إنما الذى يفسر بالغيرة حقًا هو إنكار هؤلاء القدماء من المؤرخين والعلماء لمفكر كبير العقل كالغزالى إذ قد أتفق المتقدمون من المنصفين على أن الغزالى كان مجدِّد القرن الخامس، حتى قال الإمام السيوطى فى «أرجوزة» له عن ذكر مجدد ذلك القرن:

والخامس الحبر هو الغزالى ... وعده ما فيه من جدال

ونقل ابن عساكر فى كتاب: «تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى» عن بعضهم أن الذى كان على رأس المائة الخامسة أمير المؤمنين المسترشد بالله، ثم قال: وعندى أن الذى كان على رأس الخمسمائة الإمام «أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى الفقيه، لأنه كان عالمًا فقيهًا أصوليًا كاملاً مصنفًا عاقلاً، أنتشر ذكره فى الأفاق، وبرز على من عاصره بخراسان والشام والعراق»[2].

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى ص٥٣٩.

(٢) عبدالمتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام ص١٧٩.

وقال عنه ابن كثير: «كان من أذكياء العالم فى كل ما يتكلم فيه، وساد فى شبيبته حتى أنه درس بالنظامية ببغداد، فى سنة أربع وثمانين، وله أربع وثلاثون سنة، فحضر عنده رؤس العلماء، وكان ممن حضره أبو الخطاب، وابن عقيل - وهما من رؤس الحنابلة، فتعجبوا من فصاحته وإطلاعه»[1].

والمراحل التى مر بها الغزالى فى حياته لاتجعله أهلاً للغيرة فقط، وإنما تجعله أهلاً للمكيدة والإغاظة وإثارة الحفيظة .. فقد بلغت قدرته أن ينتقد الفلاسفة ويُزعزع ثقة الناس بهم. وبلغ ذكاؤه أن يختبر الفرق والمذاهب وأصناف الطالبين فلم يجد فيهم ما يشفى غُلته من هداية الصواب. وبلغ به الصفاء الروحى أن يرتمى فى أحضان التصوف فلم يرتض غيره بديلاً من مناهج النظر والتفكير؛ أو مناهج الذوق والحياة، فكان لابد مع ذلك أن يحكم عليه من بعض الحانقين بالتناقض والإضطراب، فإنهم لم يفهموا التدرج الفكرى والنظرى الذى عاشه الغزالى وأعتركه وحياه.

يقول عبدالمتعال الصعيدى[2]: «وكان لإيثار الغزالى طريق التصوف أسوأ أثر فى المسلمين بعده، إذ قلَّدوه فى ذلك التصوف، وفضَّلوه على كل علم. ولاسيما أن الغزالى كان أشعريًا، فلما صار جمهور المسلمين على هذا المذهب كان الغزالى قدوتهم فى ميلهم إلى التصوف، فأخذت الدنيا تضيع منهم شيئًا فشيئًا، وأخذت الآخرة تضيع منهم بقدر ما يضيع من دنياهم، لأن الدنيا قنطرة الآخرة. وقد أتى الإسلام بمراعاة مطالبها، كما أتى بمراعاة مطالب الآخرة، ليصح للمسلمين أمر دنياهم وأخراهم ولا يفوتهم شىء منهما».

ويقول: «وبهذا كله صار الإسلام بعد الغزالى دينًا صوفيًا إلى حد كبير، بعد أن كان التصوف قبله تقليدًا لطائفة من أهله... ولكن الغزالى كان مع هذا يأخذ التصوف أخذ عالم، فلم يقع فيما وقع فيه غيره من المتصوفة من دعوى وحدة الوجود ونحوها من الدعاوى، لأنه كان عالمًا كبيرًا قبل أن يكون صوفيًا، وإن كان قد عُنِّى بتأويل الدعاوى

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، المجلد السادس ص٦٧١ - ٦٧٢.

(٢) عبدالمتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام ص١٨٣.

من أصحابها، حتى أوسع المجال فى الإسلام لقبولهم فيه، بعد أن كان العلماء قبله يخرجونهم منه».

ويلاحظ مما ذكره عبد المتعال الصعيدى، أنه يحط فى أسلوب ساخر ولاذع من قدر التصوف ومن نسبته إلى المسلمين وإن كان يبدو أنه ينصف الغزالى؛ بغير إنصاف!!.

وهذا ضد مفهوم التصوف السنى الذى يقيم من الاعتدال أنموذج قبول يصدقه المسلمون من مختلف المذاهب؛ وبخاصة أهل السنة الذين هاجموا التصوف بألسنة من حداد.

غير أن السمة العلمية التى تجمع بين العلم والعمل ـ والتى عرفت عند المعتدلين من أئمة التصوف ـ هى الوحيدة التى أهلَّت فرقة أهل السنة والجماعة من المسلمين لقبول التصوف على وجه العموم، والسُّنى منه خاصة.

ولم يكن التصوف مقبولاً من الغزالى إلا لأنه قدس الشرع، وقدم العلم على العمل وكان قبل أن يشرع فى المجاهدات والرياضات الصوفية؛ يأخذ نفسه بأصل العلم، بل كان العلم عليه أيسر من العمل؛ كما ذكر هو نفسه[1]. ولم يقع الغزالى فيما وقع فيه غيره من المتصوفة من دعوى الحلول أو الاتحاد ـ وليس وحدة الوجود كما ظن الصعيدى!! لأن وحدة الوجود لم تظهر قبل محيى الدين بن عربى وهو متأخر عن الغزالى ـ إلاّ لأنه كان عالمًا بالشريعة والحقيقة مؤمنًا بالأصل العلمى والأصل العملى عاملاً بهما.

وإذا كنا وجدنا التصوف منتقداً غير متعرف به قبل الغزالى ـ وهذا خطأ من أخطاء الصعيدى، لأن التصوف السنى المعتدل معترف به منذ أن بذرت بذوره الأولى فى حياة الزهاد الأوائل من الصحابة والتابعين ـ فلا يكون على هذه الحال بعد الغزالى.. لماذا؟!.. لأنه أكسبه الصفة العلمية التى تجعله مقبولاً معترفًا به من جميع أئمة الإسلام،

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٢٥.

وأن الغزالى نفسه لم يسلم من النقود العنيفة الحادة؛ كما كان التصوف قبله وبعده لم يسلم من هذه النقود والإعتراضات.

وقد صرح «ماكدونالد»[1] أن الغزالى عزز الصوفية فى تعاليمه، وطبقها على الشرع، وطبق الشرع عليها، وزاد فى تكريمهما، حتى صارت الصوفية ذات المكانة العليا بين عموم السنيّن، بل بين جميع الفرق الإسلامية... كما بين الغزالى للناس أن طريق التصوف هو الطريق الحق الموصل إلى معرفة الحق. فأدى رسالته على أكمل وجه، وأعانه فى ذلك، ما كان يمتاز به من حرارة الإيمان، وبلاغة البيان، وبراعة الأسلوب، وقوة الحجة، وتدفق العبارة؛ فإذا التصوف بعد الغزالى يكتسب المكانة الراسخة ويُحقّق شرعية القبول.

ولم يكن الغزالى وحده وبمفرده يقدر على ذلك. لولا أن هذه قيمة أدبية وذوقية تركها له أئمة الإعتدال فى الفكر الصوفى كالمحاسبى والجنيد. فأثرت عليه أيّما تأثير. فلم يعد لإيثار الغزالى طريق التصوف أسوأ أثر فى المسلمين بعده .. بل كان أكبر أثر وأحسنه؛ يمتاز به الإسلام عند هؤلاء الذين تميزوا برعاية الحياة الروحية.

ثم من أدرى «الصعيدى» أن الآخرة قد ضاعت من الصوفية! أأطلعه الله على الغيب؟! ولسنا ندرى سببًا لهذا الفهم المتعسف للقيم الرفيعة التى خلفتها الحياة الروحية فى الإسلام!!.

لسنا ندرى على التحديد ما الضرر الذى تركه التصوف على الأمة حين طُبّق، وما النفع الذى عاد عليها عندما أهمل واستُنكر وطورد؟! من الجائز أن يكون هذا صحيحًا أو أن تتصف الحياة الروحية بالأثر السلبى السيئ إذا جاز فى الوقت عينه أن يكون التصوف مُلزِمًا لجميع المسلمين.

(1) Macdonald: Art "Al - Gnazali" Encyclopedia of Islam, vol. 11 (2), London, 1927, P. 146 - 147 - 148.

وانظر كذلك الحياة د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٥١.

وانظر كذلك د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الاسلامى ص١٩٦.

وانظر كذلك: د. سلميان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص٥٢.

وتطبيق التصوف لم يكن ضرراً على التدين والمسلمين بقدر ما يقع الضرر عليهم من تركه وإهماله، والإنصراف من رعاية الحياة الروحية إلى رعاية الأهواء والشهوات.

ولنقيد هنا رأيًا هامًا ذكره العلامة نيوكلسون يفهم منه أن الغزالى لم يكن من اللذين تركوا أثراً سيئًا على المسلمين نظراً لإيثاره طريق التصوف ـ كما يزعم الصعيدى ـ بل أعطى الغزالى للإسلام معنى جديداً ممتازاً عندما أعترف صراحة بموقف الصوفية. يقول نيوكلسون: «أما الغزالى . فقد تشبث دائمًا بنقطتين جوهريتين لم تجرح من أجلهما عقيدته فى الإسلام: الأولى تقديسه للشرع، والثانية وجهة نظره فى الألوهية، فإنه أوصد الباب فى وجه مذهب وحدة الوجود بقوله، مع أهل السنة، أن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث، وأنه بمقدار ما يتحقق فى النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية، يكون استعدادها لمعرفة الله، وأن العبد عبد والرب رب، ولن يصير أحدهما عين الآخر ألبتة، أما علمنا بالله فموقوف على إرادته تعالى، وهو يعرفنا بنفسه عن طريق ما يوحى به إلى الأنبياء والأولياء الذين هم من خلقه، وبهذا المعنى الروحى العميق فهم الغزالى الألوهية، فقرّب الله من قلوب الخلق، ولكنه قرب «الله» لا «الكل فى واحد»[1] أى قرب الله بالمعنى المجرّد ـ بمعنى التنزيه المطلق أو بمفهوم الوحدانية لا بمفهوم وحدة الوجود.

وسنرى أن الغزالى كيف عبر عن الفرق الجوهرى بين المخلوق والخالق تعبيراً صريحًا. فموقفه يختلف عن موقف محيى الدين بن عربى فى مفهوم الوحدة، فالوحدة «وحدة توحيد» عند الغزالى يُعبِّر بها عن حال الفناء.

(٤) تعليق: وبهذا نرى أن الإنكار على الغزالى لم يكن إلاَّ صدى للأثر الروحى الذى تركه على الاسلام والمسلمين. وأن هذا الأثر كان بداية لحياة جديدة للتصوف الإسلامى، وكان مولداً جديداً للشرعية المطلقة لحياة الصوفية المعتدلين. وكان قدوة صالحة للطرق الصوفية وإمتداداً لها ترعى أثر الغزالى جيلاً وراء جيل.

---

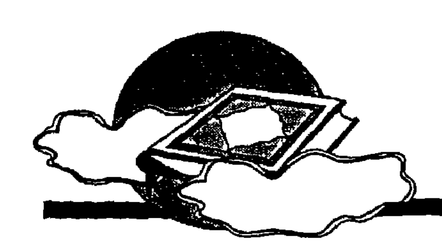
(١) نيوكلسون: التصوف الاسلامى وتاريخه ص٨٤، وكذلك انظر: د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٢٢.

ولن نألوا جهداً إذا بحثنا فى التصوف السُّنى عند الغزالى، أو كان تصوف الغزالى دليلاً على الإعتدال والإستقامة. وإنما هو الجهد المدخر لكشف حقيقة أنكرها البعض أو غابت وراء الحجب واختفت عن عيون الناظرين.

جهد مشكور للبحث والتجربة والإختبار وللتصوف بصفة عامة، قدّمه الغزالى سلوكًا وعملاً، وعلمًا ونظرًا، ووقوفًا على الرأى الصادق والبيان الأمين.. ماذا نقول فى الغزالى أكثر مما قيل: «لن تضام أمة وبين ظهرانيها آثار هذا الرجل».

وسلام على الغزالى بين رواد الفكر وأقطاب الرأى والبيان ..





الفصل السادس

المشاهدة والكشف



الفصل السادس
المشاهدة والكشف

تمهيد:

نعرض فى هذا الفصل موضوعًا هامًا من الموضوعات التى ترتبط بالفناء عند الغزالى؛ وهو المشاهدة والكشف.. فإذا كنا وجدنا عند المحاسبى والجنيد ما يوحى بالتعبير عن مزية «المنع والعقال» فى حال الفناء؛ فإن الغزالى هنا فى المشاهدة والكشف يقف على هذه المزية الفضلى التى تميز بها تصوف أهل الإعتدال.

وتجدر الإشارة إلى أن الكشف عند الغزالى مصحوب بالفناء، ولا يتم الكشف إلا إذا كان العبد فى حال الفناء؛ كما تقدم ذكره. وسنرى فى هذا الموضوع آثار الجنيد واضحة على الغزالى وآثار المحاسبى كذلك. وقد سبقت الإشارة - إلى أن المشاهدة كانت حالاً ضمن أحوال الصوفية، وقد تناولنا ذلك فى المبحث الأول عند عرض الأحوال والمقامات. وسنرى هنا؛ تفصيلاً لها يتحدد به منهج الغزالى المعتدل. والمقصود من هذا الفصل، بيان مدى الصلة بين الكشف والمشاهدة وبين الفناء.

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية:

- تصوف الغزالى بين النظر والكشف.
- الكشف والتوحيد.
- المشاهدة والكشف بين المنع والعقال وبين الإباحة والإقرار.
- المنهج وتداخل العقل فى الكشف.
- الموقف من الإتحاد.
- الموقف من الحلول.

ـ تحول الغزالى عن موقفه من الحلول فى «المشكاة».

ـ تعليق.

(١) تصوف الغزالى بين النظر والكشف:

لقد جمع الغزالى بين طريقين: طريق النظر، وطريق التصفية، فكان بحق؛ من عقلاء الصوفية، ويمكننا على هذا الاعتبار، أن نعدهُ من هؤلاء الباحثين بالعقل عن حقائق الإيمان، الذين لم يمنعهم اشتغالهم بالنظر والإستدلال من الإشتغال برياضة النفس، وتهذيب الأخلاق(١).

فالغزالى أبتدأ من طريق العلم إلى طريق العرفان، ومن طريق المشاهدة إلى الغيب، فتحققت له النسبة بين الطريقين. يفرد طاش كبرى زاده (ت٩٦٢هـ) فى كتابه «مفتاح السعادة ..» فصلاً فى النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية. ويقرر «أن هناك طريقين: الأول منهما طريق الإستدلال، والثانى طريق المشاهدة، والأول درجة العلماء الراسخين، والثانى درجة الصديقين، ثم أن كلاً من الطريقين قد ينتهى إلى الآخر، فيكون صاحبه مجمعًا للبحرين، أى يجمع بين كل من الإستدلال والمشاهدة، أو العلم والعرفان، أو الشهادة والغيب.

فالسالكون الحق ـ إذن ـ على كثرة الطرق وتعددها نوعان: أحدهما: مايبتدئ من طريق العلم إلى العرفان، من طريق المشاهدة إلى الغيب، وثانيهما: مايتجلى الحق له بالجذبة الإلهية فيبتدئ من الغيب ثم يتكشف له عالم المشاهدة أى يبدأ بالذوق وينتهى إلى الحكمة العقلية»(٢).

وعلى هذا التقسيم يكون الغزالى من الجامعين للطريقين. فإن الكشف عند الغزالى؛ منهج بحث وحصاد مسيرة أنتهى إليه شكه فى المحسوسات والمعقولات، وعاد

---

(١) Russell (B): Mysticsm and Logic, Selected Papers, The Modern Library, new york, 1927, p. 16.

(٢) د. على سامى النشار: منهج البحث عند مفكرى الإسلام، ط دار المعارف ١٩٦٦م، ص٣٢٠

من أزمته النفسية ومن شكه العنيف إلى تقرير الثقة بالضروريات العقلية آمنًا بها وقاطعًا شكه باليقين. ولم يكن ذلك اليقين بنظم دليل ولا ترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى صدره، وهذا النور هو مفتاح أكثر المعارف، ومنه ينبغى أن يطلب الكشف، لأنه النور الذى ينبجس من الجود الإلهى فى بعض الأحايين[1].

وليس من شك أن لهذا أثره الواضح على مذهب فلاسفة الإشراق من الصوفية، كشهاب الدين السهروردى المقتول سنة (٥٨٧هـ) الذى تأثر «بمشكاة الأنوار» للغزالى وهى من الرسائل التى تصور اتجاه الغزالى الأخير[2]. وتقوم على تفسير أسرار الأنوار الالهية من واقع سورة النور فى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، المِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُّورٌ عَلَى نُورٍ، يَهْدِى اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ، وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[3].

يقول الغزالى بعد أن يفتتح رسالته مشكاة الأنور:«فقد سألتنى أيها الأخ الكريم، قيَّضك اللهُ لطلب السعادة الكبرى .. أن أبث إليك أسرار الأنور الإلهية مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية»[4].

فالغزالى له نظرية فلسفية إشراقية يحاول فى ضوئها أن يشرح أية النور لا شرحًا ظاهريًا فحسب. بل يبحث عن الأسرار الإلهية التى تنطوى عليها جريًا على منهجه الخاص فى التأويل، وهو منهج أشار إليه بالتفصيل فى هذه الرسالة. وعلى أية حال، فإن مرحلة الشك فى الضروريات العقلية عند الغزالى تلتها مرحلة الكشف، وكانت هذه المرحلة الأخيرة يقينًا أمينًا لتأكيد الثقة مرة أخرى بالعقل على أن يكون مقيدًا بالبحث فى دوائره وميادينه.

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص٨٨ وانظر كذلك الغزالى: فيصل التفرقة ص١٥٣.

(٢) د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص١٠٨ - ١٠٩.

(٣) سورة النور آية ٣٥، وقد اهتم الغزالى بشرح هذه الآية ووضع التفاسير لها وفقًا لمنهجه الذوقى؛ فى معظم كتبه التى تتخذ الطابع الصوفى(انظر الغزالى: رسالة التوحيد المعروفة ببغية المريد ص٣١).

(٤) الغزالى : مشكاة الأنوار ص٣٩.

ولو سألنا الغزالى ما هو علم المكاشفة؟ لرأيناه يحدده باعتبار الطريق الموصل إلى الآخرة «وهو عبارة عن نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف عن ذلك النور أمور كثيرة، كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله؛ وبصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله، وبحكمه فى خلق الدنيا والآخرة»[1].

ولكن هذا النور لايدرك ولا يعرف، ومسائل المشاهدة والكشف عند الغزالى من الأمور التى لايمكن وصفها أو تفسيرها، ولا يجوز الإجابة عنها لا لشىء إلا لأنها المسائل الذوقية التى لاتدرك إلا بالذوق. وعلى الطالب لهذه المسائل أن يطلبها بعد تجربة وإختبار، وبعد ممارسة عنيفة فى قهر السلوك على الالتزام. يقول الغزالى: «.. واعلم أن بعض مسائلك التى سألتنى عنها لايستقيم جوابها بالكتابة والقول إن لم تبلغ تلك الحالة حتى تعرف ماهى. وإلاَّ فعلمها من المستحيلات، لأنها ذوقية، وكل مايكون ذوقيًا لايستقيم وضعه بالقول، كحلاوة الحلو ومرارة المر؛ لا يعرف إلاَّ بالذوق.

ويضرب الغزالى على ذلك مثالاً قائلاً فيه: «كما حكى أن عنينًا كتب إلى صاحب له أن عرفنى لذة المجامعة. كيف تكون؟! فكتب له فى جوابه: يا فلان إنى كنت حسبتك عنينًا فقط؛ والآن عرفت أنك عنين وأحمق؛ لأن هذه اللذة ذوقية إن تصل إليها تعرف؛ وإلاَّ لايستقيم وصفها بالقول والكتابة»[2].

لكن الناس مختلفون فى معانى المكاشفة، فبعضهم يرى أن ما أعده الله لعبادة الصالحين هو مما لاعين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. وبعضهم يرى أن منتهى معرفة الله عز وجل الإعتراف بالعجز عن معرفته، ويدعى بعضهم أمورًا عظيمة فى المعرفة بالله عز وجل، وبعضهم يقول حد معرفة الله ما انتهى إليه إعتقاد جميع العوام: هو أنه موجود عالم قادر سميع بصير متكلم.

وعلى هذا الإختلاف بين الناس حول علم المكاشفة، يضع الغزالى معناه بوضوح

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ١ ص١٩، ٢٠.

(٢) الغزالى: رسالة أيها الولد ص١١٩.

فيقول: «أن يرتفع الغطاء حتى تتفتح له جلية الحق فى هذه الأمور إتضاحًا يجرى مجرى العيان الذى لايشك فيه، وهذا ممكن فى جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا»[1].

ومتى صُقلتْ هذه المرآة عن الخبائث، وكف قلب الانسان عن الشهوات والأهواء، وأقتدى بالأنبياء فى جميع أحوالهم، فقد أرتفع الحجاب، وصحت معرفة الله سبحانه وتعالى: صفاته وأفعاله - ومن ثَمَّ - تمَّ العلم بطريق الآخرة بالمكاشفة.

وعلم المكاشفة موثوق الصلة بعلم المعاملة، وعليهما ينبنى طريق التصوف السُّنى المعتدل الذى تقترن فيه الحقيقة مع الشريعة، وتخدم الأولى الثانية ولا تتعارض معها بحال من الأحوال. فالتصوف عند الغزالى شيئان: الصدق مع الله تعالى، وحسن المعاملة مع الخلق، فكل من صدق مع الله وأحسن معاملة الخلق فهو صوفى، ويقتضى الصدق مع الله أن يُفني العبد حظوظ نفسه لأمره تعالى. وتقتضى حسن المعاملة مع الخلق أن لا يفضل مراده على مرادُهم ما دام مرادهم موافقًا للشرع؛ لأن كل من رضى بمخالفة الشرع أو خالفه لايكون صوفيًا وإن ادَّعى التصوف يكون كاذبًا[2].

ونعرف من الغزالى أن علوم المكاشفة تتسلق ساعة على علوم المعاملة، إلى أن تتكشف عنها «بالتكليف» فهذا وجه زيادة الإيمان بالطاعة بموجب الإطلاق. ويورد فى ذلك قول الإمام على كرم الله وجهه: «إن الإيمان ليبدو لمة بيضاء، فإذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله، وإن النفاق ليبدو نُكتة سواء؛ فإذا انتهك العبد الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله؛ فيطبع عليه»[3].

فمدار الكشف عند الغزالى على القلب الذى تصح به عقيدة التوحيد، ويتفق فيه أمر الباطن مع الظاهر؛ فهو يؤكد على أن: «الكشف صفة سر القلب وباطنه ولكن إذا انجر الكلام إلى تحريك خيال مناهضة الظاهر للباطن، فلابد من كلام وجيز فى حله؛

(١) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٢٠.

(٢) الغزالى: خلاصة التصانيف فى التصوف ص٢١.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ١ ص١٢١.

فمن قال: «إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان»[١].

يدلنا هذا على حرص الغزالى الشديد فى عدم مناقضة الظاهر للباطن، بل لابد من أن يواكب الباطن الظاهر، فالجمع بين صفتى الظاهر والباطن، هو علامة مميزة لأهل الاعتدال فى التصوف السُّنى، ويحرص الغزالى على هذه المسيرة الطيبة. «فإن الباطن إن كان مناقضًا للظاهر فيه إبطال للشرع»؛ حتى لو كان هذا الباطن من علوم المكاشفة، لأن هذه العلوم يجب أن يعمل فيها قانون «المنع والعقال»؛ فإن علم الباطن لا يسمح إظهاره إلا لأهله؛ وهو علم بين العبد وبين الله تعالى، لايظهره لأحد، ولذلك قال بعض العارفين: «إفشاء سر الربوبية كفر». والموفَّقون الذين يدركون الأمور بنور إلهى لا بالسماع، إذا أنكشفت لهم أسرار الأمور على ماهى عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ماشاهدوه بنور اليقين؛ قرروه وما خالف أولوه»[٢]. وإذن؛ فقد دل كلام الغزالى على اعتدال المنهج وصحة الطريق.

(٢) الكشف والتوحيد:

ومن الكشف - أيضًا - ينطلق الغزالى ليصور عقيدة التوحيد، «فالتوحيد هو الأصل، وهو من علم المكاشفة، ولكن علوم المكاشفات متعلقة بالأعمال بواسطة الأحوال، ولا يتم علم المعاملة إلا بها»[٣]؛ إذ يلزم السالك أن يتفقد بالكشف مسيرة علوم الشريعة، وفى هذا يتضح تداخل الكشف مع علم المعاملة، وتداخل علم المعاملة مع الكشف، فلا تتم مسيرة العبد الصحيحة إلا بإقتران وتلازم الطريقين. وكثيراً ما يكون الباطن لاضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر ويمكن تنزيله على وجوه شتى. لذلك عدَّ الغزالى صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة، لايسبق منها إلى الأفهام فائدة إنما هو باب من أبواب الشطح[٤].

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ١ ص١٠٠. (٢) الغزالى: الإحياء جـ١ ص١٠٤.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٢٤٥.

(٤) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٣٧.

فالشرع وقاية للباطن يؤدى إلى ضبط التـوحيد، ولايقع الضرر على العبد إلا بعد أن يطرح الشريعة ويستسلم للباطن، فـيجرى على لسانه ألفاظ الشطح فى حال الفناء مما يضر بعقيـدة التوحيد. ويبنى الغزالى فهـمه الكشفى، لعقيدة التـوحيد على أربع مراتب: الأولى: هى أن يقـول الإنسـان «لا إله إلا الله» وقلبـه غـافل عنه أو منكـر له كتـوحـيـد المنافقين. والثانيـة: أن يصدق بمعنى اللفظ كـما صدق بـه عموم المسلمـين وهو إعتـقاد العوام. والـثالثة: أن يشـاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحـق وهو مقام المقـربين، وذلك بأن يرى أشيـاء كثيرة صـادرة عن الواحد القهار. والرابعـة: أن لايرى فى الوجود إلا واحداً، وهى مشـاهدة الصديقين، وتسميـه الصوفية «الفناء فى التـوحيد» لأنه لايرى إلا واحداً، فلا يرى نفسه أيضا، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً، بالتوحيد؛ كان فانيًا عن نفسه فى توحيده، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق»[١].

وبهذا يكون «الفناء فى التوحيد» عند الغـزالى مرتبطًا بالكشف فهو قسم رابع من أقسـام التوحـيد، وأعلى درجة من درجـات الموحدين. وذلك أثر واضح من آثـار الجنيد سنعرض له فى الفصل السـابع؛ إن لم يكن أثراً واضحًا لصحة العقيـدة القويمة: مشاهدة الصديقين. وللجنيد أقوال فى المشـاهدة والكشـف، ربما يكون الغزالى قد تأثر بها فكانت ضـمن كلامـه فى هذا الموضـوع. ولكن أقوال الجنيـد ليست مسـتفـيضة فى المشـاهدة والكشف كـما تبدو أقـوال الغزالى. فـإذا فهـمنا المشاهدة والكشف عنـد الغزالى فهـمنا بالتـالى موضـوع الفناء. لأن الفناء يكاد يكون هو هو المشـاهدة عند الغزالـى. وحالات المشاهدة لاتحـدث إلا فى حال الفناء كـما تقدم. ذكـر الجنيد رحـمه الله: «إن لله تسـعة وتسعـين إسمًا فـمن أقر بهـا فهو المسلم، ومن عـرفها فـهو المؤمن، ومن عـامل بها ولم يسكن إليها، وطلب المسمى فهو الموحِّد وله المشاهدة»[٢].

وفى نفـحات الأنـس لعبـد الرحـمن الجامى (ت٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م) ترجمـة تاج

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٢٤٥.

(٢) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفـاس الصوفية: مخطوط رقم ٩٥ تصوف غير مـفهرس بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٩ش.

الدين بن زكريا القرشى الأموى، نجد ذكراً عن حجة الإسلام «الغزالى» قوله: «لقد سمعت الشيخ أبا على الفارمذى قدس الله روحه عن شيخه أبي القاسم الكركانى - قدس الله سره! - أنه قال: «إن الأسماء التسعة والتسعين تصير أوصافًا للعبد السالك، وهو بعد فى السلوك غير واصل»[1].

والغزالى يصدق هذا القول ويعتبره نوعًا من التوسع والإستعارة، ويعلل ذلك بأن معانى الأسماء هى صفات الله تعالى وصفاته لا تصير صفة لغيره، ولكن معنى ذلك أن يحصل للعبد ما يناسب تلك الأوصاف.

وهذه نقطة جوهرية أخرى يركز عليها الغزالى؛ فالمقصود من ذلك هو عدم انتقال الصفات الإلهية إلى العبد إلا على سبيل التجوُّز والإستعارة، ولا يعد إنتقال الصفات الإلهية إلى العبد إنتقالا يوحى بالإتحاد أو الحلول، وسنرى ذلك بوضوح عند موقفه من الحلول. ولكنه يؤكد على «التخلق بالأسماء الإلهية»؛ والصحيح من ذلك هو أن هذه المعانى أو الصفات لايجوز أن يثبت للعبد منها من الأمور إلا بالقدر الذى تناسبها على الجملة وتشاركها فى الإسم، ولكن لا تماثلها مماثلة تامة[2].

وقد أقام الغزالى موضوع المشاهدة على التوحيد، كما أقام موضوع الفناء على المشاهدة وعلى نظرية المعرفة، والفناء عند الغزالى ثمرة تتوجها المعرفة الخالصة بالذات الإلهية. ولا تكون المعرفة خالصة بالذات الإلهية إلاَّ ويكون التوحيد سابقًا عليها، توحيد خالص يقصد به وجه الله.

ونلمح فى ذلك آثار الجنيد، فبين الغزالى والجنيد فى حال الفناء روابط وثيقة إلا أن الغزالى معروف بالإستطراد والإعادة والتكرار والتدفق، ولا نجد ذلك عند الجنيد فهو يفضل التركيز والإقتضاب؛ وقد ذكر الجنيد فى معنى المشاهدة: «المشاهدة ثلاثة: مشاهدة الرب، ومشاهدة من الرب، ومشاهدة بالموت». وقال أيضًا: «المشاهدة معاينة

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى ص٤٨٣ وكذلك الغزالى: المقصد الأسنى ص٩٦.

(٢) الغزالى: المقصد الأسنى ص٩٦.

السر مع فقدانك» وقال: «المشاهدة إقامة العبودية بازاء الربوبية مع فقدان ما دونه»[1].
وفى علاقة المشاهدة والكشف بالتوحيد، نرى الغزالى فى التقسيم السابق للتوحيد قد عنى - بوجه الخصوص - من موضوع الكشف بتفسير التوحيد كحقيقة باطنة تعول على القلب، لأنه ينبذ التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب، ويصفه بأنه عديم الجدوى كثير الضرر، مذموم الظاهر والباطن.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الجنيد كان قد عول فى المشاهدة على القلب، فالقلب يرى الله بحقائق الإيمان، وهنا نجد الغزالى يطرق كثيراً أبواب التجربة الباطنية والذوقية التى يحل بها مشكلة الكثير والواحد - كما سنرى فى أحاديثه عن وحدة الشهود.

وسواء كان التوحيد عند الجنيد أو الغزالى، بابًا خالصاً من أبواب المشاهدة والكشف، فلابد أن يكون قائمًا على القلب .. بعد أن يشرق نور الحق فيه؛ فيمتلئ بهداية التوحيد والمعرفة - ومن ثم - يكون الكشف. ويستطرد الغزالى كثيراً فى ضرب الأمثلة لتوضيح ذلك، ثم ينتهى إلى القول: «بأن مجرد الإعتقاد من غير كشف كثير النفع بالإضافة إلى مجرد نطق اللسان، ناقص القدر بالإضافة إلى الكشف والمشاهدة التى تحصل بإنشراح الصدر وإنفساحه وإشراق نور الحق فيه»[2].

وهذا لب التوحيد عنده وعليه مزيد من الدهن المستخرج من اللب ويقصد به «الفناء فى التوحيد»؛ بعد تجربة الكشف والمشاهدة. وهو ما عناه بقوله: «... أن ينكشف بنور الله عز وجل حقيقة هذا التوحيد وسره بالحقيقة، وذلك بأن يرى الأشياء الكثيرة، ويعلم أنها بجملتها صادرة عن فاعل واحد على الترتيب، وذلك بأن يعرف سلسلة الأسباب وكيفية تسلسلها؛ وإرتباط أول السلسلة بمسبب الأسباب، وصاحب هذا المقام بعدُ فى تفرقة؛ لأنه يرى الأفعال وكثرتها وإرتباطها بالفاعل»[3].

---

(١) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفاس الصوفية - مخطوط رقم ٩٥ تصوف، غير مفهرس بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٧ش.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٢٤٦.

(٣) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص١٨١ وأيضًا: الإحياء جـ٤ ص٢٤٦.

ومن الواضح أن الغزالى يجعل من المشاهدة والكشف تضمينًا لحقيقة التوحيد، وأن أعلى ما فى هذه الحقيقة هو الإعتقاد المصاحب بالكشف الذى يحتوى على الخاصة التجريدية Abstraction فتماط الأغيار عن السر والقلب. وتتكشف الحجب ويكون الوصال(١).

وهو مقام المقربين أصحاب المرتبة الثالثة من التوحيد يعلو عليه مقام الصديقين الذين يرون الوجود واحداً مع توخى التفرقة بين الوحدة والكثرة.

وإذن؛ فالغزالى يختلف عن محيى الدين بن عربى، فوحدته لاتنافى الكثرة، والتفرقة بين الكثير والواحد واجبة. وأن التوحيد المطلق ولو كان صاحبه فى درجة الفناء لا ينفى التمييز بين الله والعالم بخلاف ما دعى إليه ابن عربى من أن: «ماثَمَّ غيرُ ولا سوى بوجه من الوجوه»، وأن الله خالق الأشياء، وهو هو لا شك عينها.

* * *

(٣) المشاهدة والكشف بين المنع والعقال، وبين الإباحة والإقرار:

ومن هذا الإعتقاد السائد فى معظم كتب الغزالى نراه يصف أحوال الصوفية ساعة أن تقع عليهم المشاهدات والمكاشفات فيقول فى المنقذ: «ومن أول الطريق تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتًا، ويقتبسون منهم فوائد، ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبِّرًا أن يعبِّر عنها، إلا اشتمل لفظة على خطأ صريح، لايمكنه الإحتراز منه. وعلى الجملة: ينتهى الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الإتحاد، وطائفة الوصول. وكل ذلك خطأ .. بل الذى لابسته تلك الحالة لاينبغى أن لا يزيد على أن يقول(٢):

وكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيرًا ولاتسأل عن الخبر

---

(١) انظر المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية ص٣٩.

(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٣١، ١٣٢.

وفى تصديره لمشكاة الأنوار «قال: «ليس كل سر يُكشف ويُفشى، ولا كل حقيقة تُعرض وتُحكى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار»(١).

ويبدو الظن بأن الغزالى قد عرَّض نفسه للنقد والتجريح بهذه المقولة التى كررها كثيراً فى معظم مؤلفاته. وكان الأحرى به كما يتوهَّم البعض أن يتخلى عن هذه الروح التى تظهره فى مظهر الإستعلاء والمكابرة. قال الإمام محمد بن على المارزى: «.. ورأيت له فى الجزء الأول (ويقصد الإحياء) يقول: إن فى علومه ما لا يسوغ أن يودع فى كتاب، فليت شعرى: أحق هو أو باطل؟! فإن كان باطلاً فصدق، وإن حقًا وهو مراده بلا شك، فلم لا يودع فى الكتب؟ ألغمضه ودقته؟ فإن هو فهمه، فما المانع أن يفهمه غيره»(٢).

ولكن الغزالى لم يكن من هؤلاء الغافلين الذين يفشون الأسرار بل كان كلامه هنا تعبيراً عن حالة من حالات المنع والعقال، وبخاصة ساعة أن تبتدئ المكاشفات وتظهر على الصوفى ألوان المشاهدات، فلم يكن من الذين يبيحون مالا يستباح أو يقررون مالم يكن مقرراً فى الشريعة أو فى الواقع.. وإنما كانت المشاهدة والكشف حالة دالة على الإلتزام بالشريعة، وعلى قانون «المنع والعقال». ولم تكن حالة دالة على الإباحة والإقرار.

وليس الغزالى فقط قد كان نبَّه على أن إفشاء الأسرار يجعل الصوفى عرضة للاتهامات، بل كثير من الصوفية المعتدلين رددَّوا أن «إفشاء سر الربوبية كفر». وقد وجدنا الجنيد ومن قبله المحاسبى، والمكى، يركزون على ذلك، فكل ما يقال من نقد أو تجريح فى هذه النقطة فهو لا يحسب موضع إنضاف ولا موطن تقدير، إنما هو من جنس الهجوم الذى لايُفهم له سبب أو مبرر غير ضيق الأفق وشدة الغباء..!!.

---

(١) الغزالى: مشكاة الأنوار ص٣٩.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى ص٥٤١ ولنذكر أن الغزالى يركز تركيزاً شديداً على عدم إفشاء الأسرار ساعة المكاشفات، وسوف نجد له فى غير هذا الموضوع نصوصًا كثيرة توحى بهذا التركيز الشديد الدال على الستر والكتمان، وهو علامة على الروح المنهجية التى كانت عند الجنيد، وتأثر بها من غير ريب تلميذه الغزالى.

وفى صدد حديث الغزالى عن إرتفاع التوحيد عند المشاهدين؛ وبلوغهم حال الفناء؛ يظهرنا على حالة جادة من حالات المنع والعقال. فيقول: «فإن قلت. كيف يُتصور أن لا يشاهد إلاَّ واحد وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة.. وهى كثيرة. فكيف يكون الكثير واحداً؟ ويجيب على هذا التساؤل بإجابة تتفق مع كلامه السابق فيقول: «أعلم أن هذه علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لايجوز أن تسطر فى كتاب، فقد قال العارفون: إن إفشاء سر الربوبية كفر، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة»[1]. لأن هذه العلوم من وجهة نظره، لا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشىء منها إلا مع أهْلهَ وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة، وبطريق الأسرار[2].

فالغزالى يعظِّم هذه العلوم وينبِّه دائمًا على ترك الإنكار والجحود ممَّن لايبلغها، فإنها علوم يجب الإيمان بها إيمان تصديق كما يجب الإيمان بالنبوة؛ وإن لم يكن الإنسان نبيًا كان له نصيب منه بقدر قوة إيمانه[3].

وإنما عظَّم الغزالى هذه العلوم لأنها تتعلق بالمعرفة اليقينية التى تنبنى على أساس من الذوق والكشف فلا يتطرق إليها شك. فضلاً عن أن «هذه المعرفة تقع فى قلوب خواص الأولياء بلا واسطة من حضرة الحق، مثلها فى هذا كمثل علم النبوة الذى أشار إليه تعالى بقوله: ﴿وَآتَيْنَاهُ مِّن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾. غير أنها تختلف عن هذا العلم النبوى فى أنها إلهام ونفث فى الرَّوع لايدرى العبد كيف حصل له، ولا من أين جاء إليه، فى حين أن معرفة الأنبياء وحىٌ يحصل للنبى عن طريق الملك، ومع ذلك فإن كُلاً من النبى والولى موقن بأن العلم فى الحالين إنما يأتى من الله»[4].

ومعنى ذلك أن المشاهدة التى تحصل للولى هى من جنس النبوة إلا أنها تختلف عما يتلقَّاه النبى من الملك. فكمال الولاية هو أول قدم الأنبياء. وعندما نتناول موضوع

(١) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٢٤٦.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٢٠ وكذلك انظر الغزالى: مشكاة الأنوار ص٤٠.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٢٤٧.

(٤) د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٥٩ ـ ١٦٠.

المعرفة وعلاقتها بالفناء عند الغزالى؛ سندرك كيف أستطاع أن يفرق تفرقة حاسمة بين كشف الصوفية ووحى الأنبياء.

وقد فرق الهجويرى بين المشاهدة عند الأولياء؛ ووحى النبوة. فمشاهدة الأولياء هى أول قدم النبوة، ومن ثم ـ فليس هناك ما يدعو إلى المساواة بين النبى والولى طالما أن أول خطوة فى طريق الأنبياء هى مقصود الأولياء ونهاية درجاتهم. يقول الهجويرى: «ألم تعلم أن الأولياء الطالبين لله قد أجمعوا على أن مقام «الجمع» هو من كمال الولاية، وهذا المقام الذى يصل إليه الإنسان: تبلغ به درجة غلبة الحب حتى أن همتّه لايعتورها أدنى قصور فى النظر إلى فعل الله. وفى تألهه إلى الفاعل، لايشهد إلا «هو» فى جميع العوالم»(1).

فالغزالى صادق فيما نبّه عليه من خطأ المعترض وإنكاره لمثل هذه المكاشفات، «فلو لم يؤمن كل واحد إلا بما يشاهده من نفسه المظلمة وقلبه القاسى لضاق مجال الإيمان عليه بل هذه أحوال تظهر بعد مجاوزة عقبات، ونيل مقامات كثيرة وإخراج خطوط النفس»(2).

ومن الثابت أن الغزالى يقر علوم المكاشفات ولاينكرها، ويبيح فيها ماهو متعلق بالأسرار والخوافى، لأن أفضال الله تعالى وهباته وعطاياه على عباده لاحدود لها. لكنه من جانب آخر يمنع التعبير عنها بالألفاظ. فهل يعنى ذلك أن الغزالى يحرّم العقل لذة النظر فى المعرفة والتحصيل أو يعطله عن مقاصده فى نيل المعرفة أم أنه متذبذب بين المنع والعقال وبين الإباحة والإقرار؟ والإجابة على ذلك نعرفها بوضوح ويقين فى:

(٤) المنهج وتداخل العقل فى الكشف:

وعند التأمل ندرك منهج الغزالى فى المشاهدة والكشف؛ ذلك المنهج الذى يعبر به عن حقائق الطريق الصوفى وقواعد السلوك.

---

(١) الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٨٤.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢١٦.

ولم يأت هذا المنهج موافقًا لإتجاهات التصوف بصفة عامة فقط؛ ولكنه ـ أيضًا ـ تواجدت فيه مناهضة التصوف المنحرف ومعارضة أدعياء الصوفية، الذين تمسكوا بالقشور والشكليات؛ وطرحوا الجوهر واللباب. ومن ثمَّ؛ كان الغزالى يمثِّل منهج الإعتدال وثورة العقل أكبر تمثيل، ولا نعرف فى أصول التصوف المعتدل وفلسفة الفناء أصلاً أعقل من الغزالى ولا أصدق منه فى طريقة التفكير، حتى أن آراءه ومقالاته فى المشاهدة والكشف تبدو للناظر ـ من الوهلة الأولى ـ ثمرة من ثمرات العقل[1].. فقد مزج العقل بالكشف، وزج بالنظر والإستنباط فى أدق دقائق الطريق الصوفى إلى الدرجة التى عده البعض متناقضًا ومضطربًا فى تصريحاته ومراميه.

ومهما يكن من شىء، فلأمر ما كان الغزالى مطّلعًا على كتب القدماء السابقين من أئمة التصوف السُّنى المعتدل أمثال الحارث المحاسبى، وأبو القاسم الجنيد، وغيرهما، فقد جمع فضائل الحكمة النظرية وأضاف عليها مزيدًا من الحكمة العملية وقوانين السلوك والأخلاق.. الشىء الذى تركه الغزالى فاستضاءت به الطرق الصوفية، وترسَّخت قدم التصوف، ولم يعد بفضله خارج حدود الإسلام.

وبفضل هذا المنهج ثارت ثورته ضد التصوف الفاسد، والسلوك المريض، والتصورات الباطلة، فأضحى المنهج منهجًا عقليًا، يتسم بالعقل والنظر ولا يهمل الذوق والكشف بل يخوض فيهما[2]؛ خوض الجسارة والتعليل.

---

(١) د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص٦٧ ـ ٦٨.

(٢) أشرنا ـ غير مرة ـ إلى أن الغزالى لم ينكر على العقل قوته وقدرته فى تحصيل المعرفة، وهنا فى هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أنه لم ينكر غير العقل النظرى الذى أداته المقدمات والنتائج ومقولات المنطق ـ وهو معنى ضيق للعقل ـ والعقل بهذا المعنى هو عقل مقفل على نفسه لايوصِّل إلى علم يقينى، ولكن إذا استعملنا العقل بالمعنى الواسع؛ فلا يمنع من أن يكون عندنا قوة نسميها العين البصيرة أو نسميها بأى إسم، قوة تنبثُ من أعماق النفس هى قوة من قوى العقل. فيجب التفرقة بين العقل الذى ينكره الغزالى وهو العقل المنطقى القاصر على الجدل والمقدمات والنتائج وبين العقل بالمعنى الواسع .. ولاينكر هذا العقل الأول إلا لأنه ـ هذا العقل ـ يبيح لنفسه الخوض فيما ليس له قدرة على خوض غمارة، ولكن العلم اليقينى عند الغزالى يأتى عن طريق العقل البصيرى (د. فتح الله خليف ـ فلاسفة الإسلام ص٢٢٩) ويظهر هنا أثر المحاسبى الواضح على الغزالى بغير شك فى ذلك، وبغير جدل طويل.

لكن العقل عند الغزالى إزاء الكشف مقيد محدود، يوصف بالصمت والعجز ولا تنال إدراكاته مسائل الغيب الا بما يسعفه الوحى والإلهام بتبيانها، ومع هذا فالعقل لايصطدم مع الكشف فى شيء.

أتناقض هذا؟!

فى الواقع أن الغزالى يرى أن العقل يدرك وجه الحكمة فى مكاشفات الولاية. وهنا يستطيع أن يشد من أزر الوحى والإلهام. بما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية وضروب المحاولات العقلية.

وتارة لايدرك وجه الحكمة، فيقف صامتًا لايملك المساعدة، وليس معنى هذا، القول بإستحالة المسألة عنده، ففرق؛ وفرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه وبين مايدرك وجه استحالته[1].

ولو أن معترضًا أعترض فقال: «إن كلمات الصوفية تنبئ عن مشاهدات أنفتحت لهم فى طور الولاية، والعقل يقصر عن درك الولاية، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل».. لو أن معترضًا أعترض على ذلك؛ يُجيبه الغزالى بقوله: «إنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل بإستحالته، نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل»[2].

ولما قلنا إن العقل عند الغزالى إزاء الكشف مقيد محدود، قصدنا بهذا؛ العجز عن درك مسائل ما وراء الطبيعة التى ليس له فيها مجال فيحيلها إلى الله، ولم ينف ذلك دوره فى شرح حقائق الوحى والإلهام، لأن إدراك العقل لوجه الإستحالة؛ يؤهله لهذا الشرح إعترافًا منه بالعجز وتقديرًا لحدوده ومجالاته، ثم تسليمًا لمرتبة أعلى منه وهى مرتبة البصيرة.

(١) د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص٦٧.

(٢) الغزالى: المقصد الأسنى ص١٠٠. وراجع كتابنا: مشكلة الإتصال بين ابن رشد والصوفية ـ تصدير د. عاطف العراقى ـ مكتبة الثقافة الدينية، ص٨٤ ـ ٨٥.

وعليه؛ فالعقل يلتقى مع الوجدان الصادق «القلب»، ولم يكن الوجدان لِيُدَابِر العقل فى سيره داخل مملكته، متى كان الوجدان سليمًا؛ وكان ما استضاء به من نبراس الدين صحيحًا. ويقول الإمام محمد عبده: «.. إياك أن تعتقد مايعقده بعض السذَّج من أن فرقًا بين العقل والوجدان: «القلب» فى الوجهة، بمقتضى الفطرة والغريزة، فإنما يقع التخالف بينهما عَرَضًا عند عروض العلل والأمراض الروحية على النفوس، وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطنى: «الوجدان أو القلب» هى من مبادئ البرهان العقلى، كوجدانك أنك موجود، ووجدانك لسرورك وحزنك، وغضبك، وللذتك وألمك ونحو ذلك»(١).

ومعنى ذلك، أن قدرة العقل على تحصيل المعارف قدرة هائلة، لا تناقضها طبيعة الإيمان الصادق، لأنها القدرة التى لاتمنع دور العقل على أن يكون مزية للتفكير والمساهمة الإيجابية فى إدراك الممكن من كل علم، وكل فن، وكل معرفة، وكل تحصيل جائز للعقول .. ومستطاع بالنظر الحصيف.

ولكنها القدرة التى تنتهى عند إدراك الممكن وكفى، ولاتلغى بحال نظر العقل السديد. وعلى العقل السديد والنظر الصائب مِّن بعدُ، أن يَخْلُص فى إقرار الكفاية والإنتهاء إلى الغاية بحيث لايحصل منه ما يكون ضد العقل وضد النظر السديد. وإذا تم له ذلك، يقف ـ بدوره ـ حيث ينبغى له الوقوف وليس هذا من باب العجز ولا من باب التعطيل ولكنه من باب الإدراك والتفكير.

فهل نسمى الإدراك عجزًا، أو التفكير تعطيلاً؟!

مستحيل!! ولكن الجائز أن نضع كُلاًّ فى موضعه.

يقول الأستاذ عباس العقاد: «وعقيدة المسلم فى الغيب وجملة الغيبيات أنها شىء يعلمه الله ولايعلمه الإنسان، ولكنها لاتناقض العقل ولاتلغيه فليست هى ضد العقل لو

---

(١) الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية ص١٦٢ وكذلك انظر: دراسة الدكتور عاطف العراقى، ص٢٧. وراجع كتابنا: مشكلة الإتصال بين ابن رشد والصوفية ص٨٦.

عرفها وانكشف له الغطاء عنها، ولكنها فوق طور عقل الإنسان، لأنه محدود وعالم الغيب مطلق غير محدود.

ومن قال إنه يرفض الإيمان بغير المحدود فكأنما يقول إنه يرفض الإيمان بما يستحق الإيمان إذ لا إيمان على الهدى بمعبود ناقص دون مرتبة الكمال الذى تحصره الحدود: «إلاَّ أن الفارق عظيم بين ماهو ضد العقل وما هو فوقه وفوق مايدرك بالعقول المحدودة، فما هو ضد العقل يلغيه ويعطّله ويمنعه أن يفكر فيه وفى سواه، وماهو فوق العقل يطلق له المدى إلى غاية ذرعه ثم يقف حيث ينبغى له الوقوف، وينبغى له الوقوف وهو يفكر ويتدبّر، إذا كان من العقل أن يفهم مايدركه وما ليس يدركه إلاَّ بالإيمان .. وحينما بلغ الإنسان هذا المبلغ فقد انتهى إليه بالعقل والإيمان على وفاق ..»[1].

ومما سبق يتضح لنا أن الآراء التى مرادها أن التصوف يعتمد على مناهج الذوق ولا علاقة له بالعقل، وما مناهج العقل إلا وقف على الفلاسفة والمفكرين؛ وأن التصوف لايصلح إلا ليكون طريقًا للذوق ومنهجًا للباطن والخفاء .. لاغين بذلك الدور الإيجابى للعقل فى طريق التصوف.

أقول: إن هذه الآراء تفصل فصلاً تامًا بين العقل والقلب. فى حين أنه ـ وكما أخبرنا الغزالى من تجاربه ـ لايمكن أن يتم بناء الطريق الصوفى إلا بالمرور على العقل.

وليس هناك طريق ذوقى صرف، ولا طريق عقلى خالص، ولكن ثمة رباط يجمع بين عقل الإنسان وذوقه لايتعارض فيه النظر العقلى مع طريق الوجدانيات. وكأن الطريقين متغايران ومختلفان تمام التغاير والإختلاف .. فلا كأن ثمة توافق بينهما ولا إنسجام.

هذا الانفصال التام غير مقبول؛ وإنما الإنسان إنسانًا بما فيه من عقل وقلب ووجدانيات، لايمنعه طريقه الوجدانى من إتخاذ هداية العقل الرشيدة، ولا تصده نزعته العقلية من تقديره لطريق القلب والوجدان.

---

(١) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ص٨٥، ٨٦.

والآن، ونحن بصدر موضوع «المنهج وتداخل العقل مع الكشف عند الغزالي» نحب أن نضع سؤالاً فحواه: ما المانع أن يكون التصوف مخصوصًا عند أهله وقومه بالصفة الذوقية المعلّقة على الوجد القلبي - هذا بالقياس إلى المناهج الأخرى التي تتنكر لهذا الطريق - ولم يمنعنا ذلك من اعتبار وجود العقل الذي هو مناط البرهان والدليل داخل هذا الطريق نفسه؟!

غير أن وجود العقل في التصوف يُبرز فيه الجوانب الإيجابية الخصبة، ويقوي من ملكة النقد الذاتي - ربما كان ذلك همَّ أهل الإعتدال من رواد الفكر الصوفي، وهو تنقية التصوف من هذا الإنفصال المتعسف بين طريق العقل وطريق التصفية. فلا يسلم التصوف من حدة النقود وعنفها إذا خلى طريقه من الاعتماد على العقل واعتمد فقط على القلب ومواجيد الأذواق.

وفي التصوف السني - خاصة - بدءًا بالحارث المحاسبي كان المنهج المعتدل؛ بجانب اعتماده على القلب والذوق؛ لايلغي العقل، بل يعتمد عليه - أيضًا - ويمضي به إلى منتهاه.

وقد أثبت المحاسبي بما لايدع مجالاً للشك أن العقل مزية فضلى من مزايا التصوف، لايمكن للعبد السالك له تحقيق الوصول وإصابة الغاية وهو بعيد عن هداية العقل.

وكيف يتسنى له ذلك وهو لايفرق بين المنافع والمضار فضلاً عن أنه يتصف بأوصاف يربأ عنها كل ذي لب رشيد، وقد جعله مفروضا على كل بالغ من الجن والإنس من الذكور والإناث. فمن أمره الله تعالى ونهاه، ووعده وتوعده بإرسال النذر، وأنزل الكتب، وآثار آيات التدبير، فحجة العقل لازمة له. إذ أنعم الله سبحانه بالعقل عليه، ومعرفة البيان ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾[1]. «فإنما خاطب الله العباد من قبل ألبابهم واحتج عليهم بما ركّب فيهم من عقول، وما الله بظلام للعبيد»[2].

---

(١) سورة الأنفال: آية ٤٢. (٢) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

وخلاصة القضية توجز في عبارة وهي: «ليس التصوف هنا؛ مقصوراً على الذوق، وليس الذوق فقط؛ منهجًا له، وإنما العقل منهج ينضاف إلى منهج الذوق، ويدل عليه إستقامة التفكير».

ومن هذا الموجز البسيط في العلاقة بين العقل والقلب، نرى الغزالي يحدثنا في الإحياء عن إنكار المتصوفة للعقل؛ وبيان أهمية أن يكون التصوف عقليًا (العقل البصيرى) يأخذ بجانب الصفة الذوقية التي يختص بها، هَاته الصفة العقلية التي هي نور البصيرة فيدرك بها حقائق الأمور .

قال في «الإحياء» بعد كلام طويل: «فإن قلت: فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول! فأعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمتناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام، فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية إن كان لا ينمحى عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب، فذموا العقل والمعقول وهو المسمى به عندهم»(١).

فلم ينكر المتصوفة العقل إلاَّ لأن المتكلمين جعلوه ميدان المناظرة والمجادلة. أما العقل الذى هو نور البصيرة فلا يستطيع أحد أن ينكره أو يذمه لأنه ـ في نظر الغزالي ـ الصفة الباطنة التي يتميز بها الأدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور. يقول الغزالي: فأما نور البصيرة التي بها يُعرف الله تعالى، ويعرف صدق رسله؛ فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه؛ وإن ذم فما الذى بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع، فإن علم بالعقل المذموم الذى لايوثق به؛ فيكون الشرع أيضًا مذمومًا، ولايلتفت إلى من يقول: إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل. فإنَّا نريد بالعقل: ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان»(٢).

وليس العقل عند الغزالي سوى هذه الصفة الباطنة؛ هو نور البصيرة، وهو العقل الشرعي الموصوف بالصفة الشرعية التي تجوز أن يكون العقل مصاحبًا للشرع(٣).

---

(١) الإحياء جـ١ ص٨٩. (٢) الغزالي: الإحياء: جـ٤ ص٨٩.

(٣) راجع رأى المحاسبي في العقل ـ والعقل البصيرى الذى عن عقل الغريزة يكون ـ من البحث.

ونرى الغزالى يحدثنا فى «المقصد الأسنى» أن كلمات الصوفية الصادرة عنهم فى حالة الكشف إذا لم تؤول ببضاعة العقل وحملت على ظاهرها، فهى ضرب من ضروب المحال. ومن صدق بها فقد انخلع عن غريزة العقل. ولم يتميز عنده ما يعلم عما لايعلم: «.. فليصدق بأنه يجوز أن يكاشف ولى بأن الشريعة باطلة، وأنها إن كانت حقًا فقد يقلبها الله باطلاً، وأنه جعل جميع أقاويل الأنبياء كذبًا، وإن من قال يستحيل أن ينقلب الصدق كذبًا، فإنما يقول ببضاعة العقل؛ فإن انقلاب الصدق كذبًا ليس بأبعد من انقلاب الحادثُ قديمًا والعبد ربًا». ويفصل الغزالى القول فى ذلك فضلاً حاسمًا فيقول: «ومن لايفرق بين ما أحاله العقل وبين ما لايناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهله»[1].

فالغزالى يرى أن الكشف لايعارض العقل، لأن العقل «يحيل» أمور الكشف إلى الغيب، فهو ليس ضده، وفرق بين ماهو ضد العقل، وما هو فوق طاقة العقول، وليس هناك ما يمنع ـ فيما يرى الغزالى ـ أن يكون العقل شارحًا مؤولاً لكلمات الصوفية الصادرة عنهم فى حالة الكشف.

فإذا فهمنا هذا الاتساق عند الغزالى تلاشى التناقض المذعوم وتلاشى الاضطراب. فقد كان هذا ـ ولا شك ـ مقصده بعيداً عن كونه متناقضًا أو مضطربًا يربط فى موضع، ويحل فى آخر[2] ولا نريد أن نتعرض كثيراً لهذه المحاولات والتفسيرات

(١) الغزالى: المقصد الأسنى ص١٠٠.

(٢) من أهم ما كتب حديثًا يصف الغزالى بالتناقض والإضطراب، بل بالجهل أحيانًا تحت عدة أفكار موجهة فى نقد الغزالى ـ كتاب «الأخلاق عند الغزالى» للدكتور زكى مبارك. يقول فى «علم التوحيد»: «يطمع الغزالى فى معرفة ذات الله معرفة حقيقية، وهذا والله عين الجهل، ونفس الضلال» (زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى ص١٧٩) فإن قيل: ماهى تلك الأفكار التى وجهت د. زكى مبارك فى نقد الغزالى؟! فإنًا نجيب: بأن أزمة نفسية ومعنوية ألمت بالدكتور زكى مبارك حال أن شرع فى تأليف هذه الرسالة.. تصور فيها القطيعة التامة بينه وبين التصوف، وحكم على الصوفية حكمًا يوافق دلائل هذه القطيعة وهو «أن الصوفية أرباب ظواهر، وأن أدعو أرباب قلوب!» وقد تحدث عن هذه العلاقة بينه وبين التصوف فى مقدمة كتابه: «التصوف فى الأدب والأخلاق» (الجزء الأول ص١٦).

بقدر مايعنينا كيف كان العقل عند الغزالى مناهضًا لتصوف شائن هزيل. وإذا كنا وجدنا الغزالى يدافع عن الصوفية وعن طريقتهم، فيصفها بأصوب الطرق. وعن سيرتهم فينعتها بأحسن السير وعن أخلاقهم، فيمتدحها بأذكى الأخلاق، فانه من جانب آخر يصب عليهم جام اللوم والتثريب.

هذه الخاصة العقلية المميزة لمنهج الغزالى، جعلته يقف على أخطاء المتصوفين، فأحصى فى كتاب «الإحياء؛ الجزء الثالث» تحت أصناف المغترين وأقسام كل صنف، كثيرًا من الأخطاء الشائعة، وكان من أدعياء المتصوفة وما أغلبه الغرور عليهم والمغترون منهم فرق كثيرة، ذكر منها عشر فرق، ويهمنا من هذه الفرق قوله: «وفرقة أخرى جاوزوا هؤلاء ولم يلتفتوا إلى مايفيض عليهم من الأنوار فى الطريق؛ ولا إلى مايتيسر لهم من العطايا الجزيلة؛ ولم يعرجوا على الفرح بها والإلتفات إليها، جادين فى السير حتى تاربوا فوصلوا إلى حد القربة إلى الله تعالى، فظنوا أنهم قد وصلوا إلى الله فوقفوا وغلطوا. فإن لله تعالى سبعين حجابًا من نور لايصل السالك إلى حجاب من تلك الحجب فى الطريق إلاّ ويظن أنه قد وصل»[1]؛ وهو يعنى بهؤلاء «أغاليط الحلول والإتحاد؛ وأخطاء الشطح والجنوح، وذهب الغزالى مُفنِّدًا هذه الأغاليط رادًا أخطاء الشطح، وهو يفترع الأفكار بين الرد والتفنيد إفتراع الفحول مما يؤكد لديه حرية الفكر وفنون الأدلة العقلية.

فكل ما يوهم بمعنى الحلول أو الإتحاد ـ فهو من وجهة نظر الغزالى ـ غير مظنون بعاقل فضلاً عن المميزين بخصائص المكاشفات. وليست خصائص المكاشفات سوى إبقاءًا على العقل وإمعانًا فى يقظة الشعور والإحساس.

ولكن كيف؟.. كيف يكون هذا والعبد فى حال الفناء وساعة أن تتوارد عليه الكشوفات يكون مستغرقًا تمامًا فلا شعور ولا إحساس؟

لاشك أن هذا يتعارض مع اليقظة والإحساس؛ والشعور والإدراك؛ وسائر المفاهيم الخاصة والعامة التى تجعل الإنسان فى حالة من البقاء بعد المرور على حال

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٤٠٦.

الفناء... حقا إن المرء فى حال الفناء لايمكن أن يحتفظ بمداركه للأشياء من حوله؛ وشعوره بالعالم الخارجى، ولكن بعد إختفاء هذه الحالة يعود مرة أخرى إلى شعوره وإحساسه.

وقد سبقت الإشارة فى كثير من المواضع إلى أن أهم ما يتصف به الفناء فى التصوف الإسلامى: هو البقاء بعد الفناء، والصحو بعد المحو، والحضور بعد الغيبة، واليقظة بعد ذهاب الإحساس. ولما كان الفناء يعنى «العدم» فلا يقدر الإنسان أن يظل فى حالة من العدم وهو لايزال على قيد الحياة، وإنما ترتد حالته من الفناء إلى البقاء الذى يعنى الوجود.

ولما كان كل معنى من هذين المعنيين ينافى أحدهما الآخر، فقد صح فى العقول أن يكون الإنسان باقيًا موجودًا صاحيًا وإن إعتراه حال الفناء، لأن الحقائق لاتزول ولاتفنى إلا بأجل مقدور، والإنسان حقيقة لايفينها سوى الموت.

ولنقيد هنا نصًا ذكره الهجويرى من كلام أبو محمد المظفر فى الفناء والبقاء. قال الهجويرى: «قال الخواجة «مظفر» كيف يأتى البقاء بعد الفناء؟ إن الفناء هو العدم، والبقاء هو الوجود، وكل معنى ينافى الآخر. إنَّا نعرف الفناء، ولكن إذا لم يكن فناء؛ وأصبح بقاء فَقَدَ حقيقته، والحقائق لاتحتمل الفناء. أما الصفات فأنها يمكن أن تفنى، وكذلك الأسباب، حتى إذا فنيت الصفات والأسباب؛ بقى صاحب الصفات ومسبب الأسباب، وحقيقته لا تحتمل الفناء»[1].

ولايحمل الفناء المقصود بالصفات ها هنا إلاَّ معنى واحدًا: هو التغيير والتبديل من حال إلى حال، وليس معناه فناء الحقيقة. من أجل ذلك كان الغزالى يحرص ـ ووفقًا لإعتدال المنهج لديه ـ حرصًا شديدًا على مفهوم التمكين الراسخ المرسوخ فى حال الفناء يتوصل إليه المرء عندما يمر بمعرفة العلوم النظرية، فتحفظه المعرفة عن طيش الشطح وترهات الزيغ والجموح.

---

(١) الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٠٢.

ثم ما الضرر الذى يقع على الإنسان إذا احتفظ بملكاته وقواه الإدراكية وزيادة عليها نفحة من الروح وهبة من الكشف والإشراق؟

والغزالى ينّبه كثيراً على هذه الخاصة الإنسانية التى تجعل الإنسان معتدلاً متزنًا، ويحذّر كثيراً من أن يخالف المريد قواعد الشرع من العلم والعمل . فهو ينصحه فى رسالته «أيها الولد» بقوله: «ينبغى لك أن يكون قولك وفعلك موافقًا للشرع إذ العلم والعمل بلا إقتداء الشرع ضلالة، وينبغى لك أن لاتغتر بالشطح وطامات الصوفية، لأن سلوك هذا الطريق يكون بالمجاهدة وقطع شهوة النفس، وقتل هواها بسيف الرياضة لا بالطامات والتُّرّهات»[١].

وفى هذا نلمح أثر الجنيد ظاهراً؛ فإذا شئنا أن نقارن بين الجنيد والغزالى فى هذه النقطة، نجدهما متفقين على محاربة الشطح والدعاوى فى حال الفناء، وعلى الجمع بين الشريعة والحقيقة؛ وعلى صحبة العلم للعمل، فلم يكن الجنيد ـ كما تقدم ـ من الذين وافقوا الصوفية على شطحاتهم ونبذهم للعلم والعمل، ولكنه كان من أئمة الإعتدال والإتزان، وكذلك نجد الغزالى. وربما يزيد الغزالى على الجنيد بوضوح الخاصة العقلية التى فضحت أدعياء الصوفية ونفضت عن التصوف غبش السلوك ورياء المظاهر.

وبهذه الخاصة العقلية؛ سلق الغزالى أدعياء الصوفية بلسان من حداد، فلم يرتض التصوف المنحرف عن جادة الإعتدال؛ ولكنه كان متنبهًا إلى الدرجة التى يمكن معها أن يكون الغزالى من المتقدمين فى تربية الحس النقدى أو ملكة النقد الذاتى فى التصوف، كما وجدنا ذلك عند القشيرى والسراج الطوسى، والسهروردى، وغيرهم...

قال الغزالى فى الجزء الثانى من الإحياء: «إلا إن أكثر متصوفة هذه الأعصار ـ لما خلت بواطنهم عن لطائف الأفكار ودقائق الأعمال، ولم يحصل لهم أنس بالله تعالى وبذكره فى الخلوة، وكانوا بطالين غير محترفين ولا مشغولين ـ قد ألفوا البطالة واستثقلوا العمل، واستوعروا طريق الكسب، واستلانوا جانب السؤال والكديّة،

---

(١) الغزالى: أيها الولد، حققها وعلق عليها وقدمها ببحث عن آداب المتعلم والعالم» على محيى الدين على القرة داغى ـ دار الاعتصام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. ص١١٧، ١١٨.

واستطابوا الرباطات المبنية لهم فى البلاد، واستسخروا الخدم المنتصبين للقيام بخدمة القوم، واستخفوا عقولهم وأديانهم: من حيث لم يكن قصدهم من الخدمة إلا الرياء والسمعة وانتشار الصيت واقتناص الأموال، بطريق السؤال تعللاً بكثرة الأتباع، فلم يكن لهم فى الخانقاهات حكم نافذ ولا تأديب للمريدين نافع، ولا حجر عليهم قاهر، فلبسوا المرقعات واتخذوا من الخانقاهات متنزهات، وربما تلقفوا ألفاظًا مزخرفة من أهل الطامات، فينظرون إلى أنفسهم وقد تشبهوا بالقوم فى خرقتهم وفى سياحتهم وفى لفظهم وعبارتهم فى آداب ظاهرة من سيرتهم، فيظنون بأنفسهم خيرًا، وأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا، ويعتقدون أن كل سوداء تمرة، ويتوهمون أن المشاركة فى الظاهر توجب المساهمة فى الحقائق وهيهات! فما أعزر حماقة من لا يميز بين الشحم والورم»[1].

وإنما نقلنا هذا النص ـ بطوله ـ لنتعرف على فطنة الغزالى وبروز الخاصة العقلية التى رفضت قبول المعانى الفاسدة الملصوقة لصقًا بالتصوف وهى ليست منه فى شىء. وبهذا تميز الغزالى .. أنه جمع ماتفرق من أشتات هذه الملكة النقدية عند السابقين من أئمةالإعتدال فى التصوف السنى، وزاد عليها مزيدًا من روية النظر واعتراك الخبرة وحنكة التجارب فى عمره العريض.

والغزالى ينبذ الشطح لما فيه ضرر على سلوك الطريق، ويعده من جنس الطامات والتُرَهات؛ فإنما يكون السلوك القويم للطريق من الجمع بين العلم والعمل، والحفاظ على قانون الشريعة، ولاينبغى أن يتعارض الكشف والإلهام مع أصول الشريعة من كتاب وسنة، ولكن ينبغى أن يكون الكشف مشروطًا بشرائط الكتاب والسنة.

ومما نقل من أقوال الإمام أبو الحسن الشاذلى (ت٦٥٦هـ) فى ذلك: «إذا تعارض كشفك مع الكتاب والسُّنة، فتمسك بالكتاب والسنة، ودع الكشف وقل لنفسك، إن الله تعالى ضمن لى العصمة فى الكتاب والسنة؛ ولم يضمنها فى جانب الإلهام»[2].

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٢ ص٢٥٠.

(٢) د. عامر النجار: الطرق الصوفية فى مصر ـ نشأتها ونظمها وروادها ـ ط دار المعارف الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص١٣، وص١٩٩ وص٢٠٣.

والإمـام الشاذلي من أكـابر المتأثرين بالصـورة المعـتدلة التي تركـها الغـزالي على الطرق الصوفيـة، وكان لرجالها تأثير كـبير على الحياة الروحـية في الإسلام .. ولم يكن هنالك أثر واضح عليـهم كما كـان للغزالي من عظيـم الأثر بما قدمه من صـورة معـتدلة تحافظ على التصوف السُّني وترفع من قدره وقبوله وشرعيته.

فقـد أثمرت تجربة الغـزالي الصوفيـة مع كثيـر من الأقطاب والرواد كعبـد القادر الجـيلاني (ت٥٦١هـ)، وأبي نجيب السـهروردي (٥٦٤هـ) وأبي حـفص السهـروردي (ت٦٣٢هـ) صاحب «عوارف المعارف» وتلاميذهم.

وأثمرت مع المدرسة الشـاذلية وتلاميذها كأبـي العباس المرسي (ت٦٨٦هـ) وابن عطاء الله السـكندري وأحـمـد الرفـاعي ومـدرسـتـه (٥٧٨هـ) وعـبـدالرحـيم القنائي (ت٥٩٢هـ) وعـزالدين بن عبـدالسلام (٦٦١هـ). والسـيد أحـمد البـدوي (٦٧٥هـ). وإبراهيم الدسوقي الهاشمي (٦٧٦هـ)[1].

وإذا كان الغزالي يعـد الشطح من الطامات والترهات ـ كمـا عرفنا ـ فكيف به إذا تعلق الأمـر بالحلول والإتحـاد وهمـا ثمـرة الشطح في التـصـوف؟.. الواقع أن الغـزالي يرفض الإتحاد ويرفض الحلول، وله في كل منهما موقف خاص.

(٥) الموقف من الإتحاد:

بيَّن أن الغـزالي يسـتنكر القول بالإتحـاد؛ فـذهـب يفنِّد تهـافتـه في صـورة عقليـة مصبوغة بالصبغة الفلسفية بما له من خبرة بردِّ الأفكار وتهافتها.

وإليك هذا الشاهد، قال: «الإتحاد، أظهر بطلانًا؛ لأن قول القائل أن العبد صار هو الرب كلام متناقض في نفسه، بل ينبغي أن ينزَّه الرب سبحـانه عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذه المحالات.

---

(١) د. أبو الوفا التفـتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص٢١٧، وكذلك انظر: د. عـامر النجار: الطرق الصوفية في مـصر ص٨٧، ٨٨، ١٤٢، ٢٢٢، وكذلك انظر: د. أبو الوفا التفتـازاني: الطرق الصوفية في مصر ـ مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ـ مجلد ٢٥ جـ٢ ـ ١٩٦٨م ص٦٠، ٦١.

إن قول القائل إن شيئًا صار شيئًا آخر؛ محال على الإطلاق، لأنا نقول إذا عقل زيدٌ وحده، وعمرو وحده، ثم قيل إن زيدًا صار عمرًا واتحد به، فلا يخلو عند الإتحاد، إما أن يكون كلاهما موجودين أو كلاهما معدومين أو يكون زيد موجودًا وعمرو معدومًا أو بالعكس ولايمكن قسم وراء هذه الأربع.

فإن كانا موجودين فلم يصر أحدهما عين الآخر، بل عين كل واحد منهما موجود. وإنما الغاية أن يتحد مكانهما، وذلك لا يوجب الإتّحاد، فإن العلم والإرادة والقدرة قد تجتمع فى ذات واحدة ولايتباين محالها، ولاتكون القدرة هى العلم ولا الإرادة. ولا يكون قد اتحد البعض بالبعض. وإن كانا معدومين فما اتحدا بل عدما. ولعل الحادث شىء ثالث. وإن كان أحدهما معدومًا والآخر موجودًا فلا إتحاد، إذ لايتحد موجود بمعدوم. فالإتحاد بين الشيئين مطلقًا محال. وهذا جار فى الذوات المتماثلة فضلاً عن المختلفة..»[1].

ونجتهد نحن فى تفسير هذا النص ونوجزه فنقول: إن الإتحاد ممتنع فى الواقع وامتناعه فى بداهة العقول أشد، لاسيما وإن كان الإتحاد بين شيئين مختلفين: موجود ناقص وآخر منزّه عن النقص والقصور، أو بين ذاتين لايجوز عليهما التشابه والتماثل، فلئن كان ثمة إتحاد فلا يكون إلا فى الذوات المتماثلة، وهذا ـ أيضًا ـ ممتنع. لأن كونه كذلك يجعلنا نتغاضى عن صفة الوجود واستقلال الذوات، وكل من كان مستقلاً فى ذاته موصوفًا بالوجود، لايجوز عليه الاتحاد نظرًا لإختلاف الذوات.

وهذا الجانب من الإتحاد بيِّنٌ ـ كما يشير الغزالى ـ فى بداهة العقول وتسليم الأخلاد. وبعد أن يُبطل الغزالى «الإتحاد» كفكرة يروح فيلتمس العذر لبعض الصوفية، ويعتبر إطلاقهم ألفاظ الإتحاد نوعًا من التوسع والتجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء، فقول من قال «أنا من أهوى؛ ومن أهوى أنا» انما هو مؤول على سبيل الإستعارة[2].

(١) الغزالى: المقصد الأسنى ص٩٧.

(٢) ولسوف نناقش هذا الرأى الخاص بالحلول عند الحلاج، وهو رأى يبدو فيه الغزالى متناقضًا كما سيأتى تفصيله عند موقف الغزالى من الحلول. فقد نفى الحلول فى «الإحياء» وصرح بما يشبهه فى «مشكاة الأنوار» وذلك لأسباب سنذكرها فى موضعها.

لماذا؟!.. لأنه ـ كما يرى ـ لايعنى به تحقيقًا بل كـأنه هو، فإنه مستـغرق الهم به بما يكون هو مستغـرق الهم بنفسه، وهى حالة حدوث الفناء، ويعبر عنهـا هذه بالاتحاد على سبيل التجـوز. يقول الغزالى: «وعليه ينبـغى أن يحمل قول أبى يزيد حيـث قال: انسلخت من نفسى كمـا تنسلخ الحية من جلدها، فنظرت فـإذا أنا هو، ويكون معناه أن من ينسلخ من شهوات نفـسه وهواها وهمّها، فـما يبقى فيـه متسع لغيـر الله ولايكون له هم سوى الله تعالى..»[1].

وهنا قطب الرحى وبيت القصيد!

فهذا تأويل طريف من الغزالى، انتقل معه إلتـماس العذر تدريجيًّـا إلى التعاطف مع أبى يزيد بصورة ملحـوظة تكاد تجعله بالفعل يحل فى مـوضع ويربط فى آخر. ويكاد الغزالى أيضًا يتفق مع الجنيد فى عذره للبسطامى، وسنرى حكم الغزالى الأخير هو نفس حكم الجنيد على البسطامى فى حال الفناء..

جاء فى «الإحياء» بعد أن قسّم ظاهرة الشطح إلى صنفين: الأول، ينعى فيه العامة من المتصوفين، وينحى عليهم بالأئمة، ويهـاجم فيه الدعاوى الطويلة العريضة فى العشق مع الله تعالـى .. ولكنه ـ فى الصنف الثانى ـ يجل العلمـاء ويضع لألفاظهم ومـقالاتهم التـأويلات المختلفـة ثم يقـول: «وأما أبو يزيد الـبسطامى رحـمه الـله، فلا يصح عنه مـا يحكى؛ وإن سمع ذلك منه فلعلَّه كان يحكيه عن الله عز وجل فى كلام يردده فى نفسه، كما لو سمع وهو يقـول: «إنى أنا الله لا إله إلا أنا فأعبدنى» فإنه ما كـان ينبغى أن يُفهم منه ذلك إلا على سبيل الحكاية»[2].

وفى الجـزء الرابع «من الإحـيـاء يقول بعـد أن يحكى أقـوال أبا يزيد فى المحبـة ومكاشفاته: «.. فأمثال هذه المكاشفـات لاينبغى أن ينكرها المؤمن لإفلاسه عن مثلها ... وبعد تصفيـة القلب عن كدورة الإلتفات إلى الخلق يفيض عليـه نور اليقين وينكشف له مبادئ الحق ..»[3]. ويصف الغزالى من ينكر ذلك بغاية الجهل والضلال.

(١) الغزالى: المقصد الأسنى ص ٩٧، ٩٨.
(٢) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٣٦.
(٣) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٣٥٧.

وفى «المقصد الأسنى» إذا أراد أن يبيّن أحوال الشاطحين قال: «وهذه مزلة قدم فان، ليس له قدم راسخ فى المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر. فنظر إلى كمال ذاته، وقد تزيّن بما تلالأ فيه من حلية الحق، فيظن أنه هو، فيقول أنا الحق..»[1].

ومن هذه الفقرات الثلاث السابقة، يختلف الغزالى فى حكمه على أبى يزيد، ومنها - أيضًا - تتضح شخصيته التى وصفها المؤرخون قديمًا، والباحثون حديثًا بالتناقض والإضطراب.. أو هكذا تبدو هى أمام القرائح والأنظار..!!

فى الفقرة الأولى: نجد إجلاله وتقديره لشيخ عالم يحتمل كلامه التأويل، ويتواضع أمامه النقد والتجريح، فلتنزّه - من ثم - أقواله عن الخطأ، لكنما الأخطاء عند «أهل الفلاحة الذين تركوا فلاحتهم، وأظهروا دعاوى الشطح حتى جاز له أن يحكم على من ينطق بمثل هذا الكلام: «أن يقتل أفضل فى دين الله من إحياء عشرة»[2].

وكان الأحرى أن ينال حكمه هذا، عمه أبو يزيد!!

وفى الفقرة الثانية: تراه يمضى مع المكاشفات إلى غاية حدودها، فلا سبيل لإنكارها على الإطلاق حتى ولو ظهر منها ما يضاد الإعتدال وينتسب إلى الشطحيات.. لأنها تؤول - عنده - من باب المحبة.

وفى الفقرة الثالثة: يحكم على أبى يزيد أو الحلاج أو غيرهما من أرباب الشطح والأحوال؛ بمقياس العالم المحقق الذى جمع بين بحث النظر وكياسة العقل؛ وبين حقائق الطريق ومشاهدات الكشف، فلن تغير من أمره طوارئ الأحوال، لأنه مسنود بقدم راسخة فى عالم المعقولات: تأمل إلى قوله: «هذه مزلة قدم فان».

ولنتذكّر قول الجنيد: «إن أبا يزيد، مع عظم حالة وعلو إشاراته: لم يخرج من حال البداية، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية»[1].

---

(١) الغزالى: المقصد الأسنى ص٩٨.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٣٦.

(٣) السرّاج الطوسى: اللمع ص٤٧٩.

الحكم - إذن - بين الجنيد والغزالى على أبى يـزيد البسطامى فى حـال الفناء يكاد يكون واحداً، ولكن فى هذه الفقرات الثلاث السابقـة يبدو الغزالى متناقضاً ويسهل على الباحث لكثرة إسهابه واستطراده وتدفقه؛ أن يتصيد له التناقض ويأخذ عليه الإضطراب. ولكن أيضاً من جـهة أخرى؛ يسهل عليـه فى معرض التحرى والإنصـاف أن يجد عنده عوامل الفطنة وأساليب الذكاء والتنبيه.

وليس من الإنصاف فى شىء أن نبتر أقوال الغزالى بتراً تعسفياً، ولا أن نتصيد له التناقض من غير أن نتابع أقواله؛ بل الإنصاف يحتم علينا متابعة أقواله حتى آخر المطاف فيها. والواقع أننا نراه وهو بصـدد تفسيـره لشطحيات البـسطامى يضع تأويلين لا ثالث لهما . أحـدهما: إمّا أن يكون ذلك جارياً على لسانه فى معرض الحكاية عن الله، وهذا قد سبق ذكـره. والآخر: إما أن يكون قد شـاهد - كمالاً لاحظه - من صفـة القدس التى يتـرقى فـيـها العـبـد بالمعـرفـة عن الموهومـات والمحسـوسـات، وبالهـمّـة عن الحظوظ والشهوات، فأخبر عن قدس نفسه، فـقال سبحانى، ورأى عظيم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق، فقال «ما أعظم شـأنى» وهو يعلم مع ذلك أن قدسه، وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق ولانسبة له إلى قدس الرب تعالى وعظم شأنه»[1].

ولكن هذا لايقنع، إذ لو كـان يعلم حقّـا هذه النسْبَة وَهُوَ فى حـال الفناء لما نطق بها. وهذا صحيح.. ولكن الغزالى يرد ذلك إلى سلطان الحـال فيقول: «ويكون قد جرى هذا اللفظ على لسـانه فى سكر وغلبـة حال، فـإن الرجوع إلى الصـحو وإعـتدال الحـال يوجب حفظ اللسان عن الألفاظ الموهمة. وحال السكر لايحتمل ذلك»[2].

وهذا تفسير أكثر المعتدليـن فى التصوف السُّنّى لشطحيات أبى يزيد قبل أن يوجد الغزالى بقرون، حين ردوها إلى غلبة الحال وشدة الوارد.

فما الذى أضافه الغزالى إذن؟

---

(١) الغزالى: المقصد الأسنى ص٩٩.

(٢) الغزالى: المقصد الأسنى ص٩٩.

أضاف الغزالى مـا يفيد تمسكه بالمنهج المعتـدل تمسكًا صارمًا لايقبل معـه إلتماس عذر أو تعاطف لأحد ـ أيًّا كان ـ فمهمـا تكن صفة أبو يزيد أو نعته؛ أو غير أبى يزيد من الشاطحين قال: «فـإن جاوزت «شطحياته» هذين التأويلين فذلك مـحال قطعًا، فلا تنظر إلى مناصب الرجـال حتى تـصدق بالمحـال، بل ينبـغى أن تعرف الرجـال بالحق لا الحق بالرجال»[1].

فـمن عادة ضـعفـاء العقـول عند الغـزالى أن «يعرفـوا الحق بالرجال، لا الرجـال بالحق، والعـاقل يقتـدى بقول أميـر المؤمنين «على بن أبى طالب» رضى الله عنه حـيـث قال: «لا تعـرف الحق بالرجال، بل أعرف الحق، تعرف أهله»[2]. والعاقل يـعرف الحق، ثم ينظر فى نفس القـول، فإن كـان حقًا قـبله سواء كـان قائله مُـبطلاً أو مُحـقًا، بل ربما يحرص على إنتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال، عالمًا بأن معدن الذهب الرغام.

ويضرب لنا الغزالى مثالاً واضحًـا فى ذلك فيقول: ولا بأس على الصراف إذا هو أدخل يده فى كيس القلاب، وانتزع الإبريز الخالص من الزيف والبـهرج مهما كان واثقًا ببصـيرته. وإنما يزجـر عن معـاملة القلاب القـردى، دون الصيـرفى البصيـر، ويمنع من ساحل البـحر الأخرق، دون السـباح الحاذق، ويصـد عن مس الحية الصـبى، دون المعزّم البارع»[3].

ويكرر الغزالى هذا المعنى فـى كثير من كـتبه .. ويُراد به معـرفة الحق أولاً دون أن يكون هناك تقـديس للرجال .. فليسـت العصمـة لأحد إلاّ للأنبيـاء ؛ لأن مقـياس الحق عندهم مأخوذ من الله تعالى.

قـال ذلك فى الإحـيـاء: «فاعلـم أن من عرف الحق بـالرجال حـار فى مـتـاهات الضلال، فأعرف الحق تعرف أهله إن كنت سالكًا طريق الحق، وإن قنعت بالتقليد والنظر

---

(١) الغزالى: المقصد الأسنى ص٩٩.

(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١١٢.

(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١١٣.

إلى ما اشتهر من درجات الفضل بين الناس، فلا تغفل عن الصحابة وعلو منصبهم، فقد أجمع الذين عرضت بذكرهم على تقدُّمهم، وأنهم لايدرك شأوهم ولا يشق غبارهم، ولم يكن تقدُّمهم بالكلام بل بعلم الآخرة وسلوك طريقها..»[1].

وهكذا يكون الغزالي في حكمه الأخير واضحًا في رأيه فلا تناقض لديه ولا إضطراب؛ كما نرى موقفه من الاتحاد موقفًا معتدلاً يتفق مع الأسس المنهجية الصائبة التي ضمنها مؤلفاته وآرائه. ولايخرج في حال الفناء عن هذه الأسس، ولكنه يرى الإعتدال أمضى وسيلة من وسائل الطريق الصوفي فلا يتركه ولاينبذه هائمًا في غير تقييد.

(٦) الموقف من الحلول:

وليس الموقف من الحلول بأقل من موقفه من الإتحاد .. يسعى الغزالي إلى توضيح الحلول فيرى أن المفهوم من الحلول نوعان: الأول: النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه، وذلك لايكون إلاَّ بين جسمين فالبريء عن الجسمية يستحيل في حقه ذلك.

والثاني: النسبة التي بين العرض والجوهر، فإن العرض يكون قوامه بالجوهر، فقد يعبر عنه بأنه حالٌ فيه، وذلك محال على كل ماقوامه بنفسه. ويستنتج من هاتين المقدمتين: «أن كل ما قوامه بنفسه يستحيل أن يحل فيما قوامه بنفسه؛ إلا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام، فلا يتصور الحلول بين عبدين، فكيف يتصور بين العبد والرب تعالى..»[2].

وها هنا يبطل الغزالي معنى الحلول ويبين وجه استحالته ليثبت معنى الوصول الذي يدور على سر القلب، واختراق الحجب، ولن ينال العبد الوصول إلا بالسلوك القويم وترقية الأخلاق، وتهذيب الأعمال، وتزكية المعارف، وهو في ذلك كله مشغول

---

(١) الغزالي: الإحياء جـ١ ص٢٣.

(٢) الغزالي: المقصد الأسنى ص٩٩.

بعمارة الظاهر والباطن، فإذا تحقق له ذلك بطهارة القلب، وتنقية الدخائل؛ كانت بدايته سليمة متأهبة للنهاية التى ينسلخ[1] فيها من نفسه بالكلية فتتجلى فى قلبه حقيقة الحق كله؛ وإنه ليتسع لجملة العالم، وتحيط به وتنجلى فيه صورة الكل. وهو معنى الوصول كما يذكره الغزالى حين يقول: «أن يشرق نور القلب إشراقًا عظيمًا إذ يظهر فيه الوجود كله على ماهو عليه وهو فى أول الأمر محجوب بمشكاة هى كالساتر له، فإذا تجلى نوره، وانكشف جمال القلب بعد إشراق نور الله عليه، ربما ألتفت صاحب القلب إلى القلب فيرى من جماله الفائق مايدهشه فيقول: «أنا الحق» فإن لم يتضح له ما وراء ذلك؛ اغتر به ووقف عليه وهلك .. فهو مغرور وهذا محل الإلتباس، إذ المتجلى يلتبس بالمتجلى فيه كما يلتبس لون مايترءى فى المرآة بالمرآة فيظن أنه لون المرآة، وكما يلتبس ما فى الزجاج بالزجاج كما قيل: وهو يعنى الحلاج[2]:

رق الزجاج وراقت الخمر   وتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح   وكأنما قدح ولا خمر

فالقلب عند الغزالى مثل المرآة، وكذلك كان اللوح المحفوظ، لأن فيه صورة «الكل». وشرط الكشف: أن تنقطع عن القلب غشاوة العلائق والشهوات، فتظهر صورة اللوح المحفوظ فى مرآة القلب. يقول الغزالى موضحًا ذلك: «وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صورة أحداهما فى الأخرى، وكذلك تظهر صور ما فى اللوح المحفوظ

---

(١) لايتبادر إلى الذهن أن الإنسلاخ المذكور هنا هو إنسلاخ عن البشرية، ولكنه إنسلاخ عن أشرار النفوس، ومكايد الوساوس بقطع العلائق الشاغلة عن الحق ووصل الروابط المؤدية إليه، ويختلف الغزالى عن الذين قالوا: «بالفناء عن البشرية» وخروج العبد عن جميع صفاته؛ والدخول فى أوصاف الحق بحيث تفنى البشرية وتزول؛ وذلك ضرب من الوهم والغلط فى تصور الفناء كما نبهنا الطوسى (اللمع: ص٥٥٢). ولكن الفناء مرحلة يعقبها البقاء كما هو عند الجنيد والغزالى، لايريد بالانسلاخ إلا معنى الانسلاخ عن أشرار النفوس وآفات القلوب؛ أى فناء الصفات المذمومة وبقاء الصفات المحمودة.

وسوف نجد الغزالى يكرر هذا المعنى الأخلاقى كثيرًا؛ وفى مواضع مختلفة، لأنه يؤمن بصحة حال العبد عند إنتقاله من الفناء إلى البقاء.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٤٠٧.

إلى القلب، إذا كان فارغًا من شهوات الدنيا، فإن كان مشغولاً بها كان عالم الملكوت محجوبًا عنه، وإن كان فى حال النوم فارغًا من علائق الحواس؛ طالع جواهر عالم الملكوت، فتظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ»[1].

وإنما يتم الوصول ويكون الكشف عند الغزالى بطريقة القوة المخيلة بعد إغلاق الحواس عن القلب، لذلك فالكشف لايكون صريحًا تمامًا إلا فى حالة واحدة هى حالة الموت حيث لاخيال ولا حواس؛ ففى ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال ويقال له: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[2].

أما الكشف أو الوصول فيكون مستوراً تحت ستر القشر، وليس كالحق الصريح مكشوفًا، وإذا وصل السالك إلى هذه الدرجة «درجة الكشف والمشاهدة» أو بالأحرى «حال الفناء» ينبغى أن يعتصم بعصمة الشرع وعصمة الإعتدال، فلا يشطح .. لأن الشطح تشويش فى الخيال، وخبط فى إعتدال العقل وموازين الدين.

ويظهرنا الغزالى على نوع من الحذر والحيطة أصدق ما يقال فيه أنه حالة «منع وعقال» وهى الحالة التى تمنع خبط العقل وتشويش الخيال فى حال الفناء، ذلك بأن المتصوف عندما ينكشف له حلية الحق ويصير مستغرقًا به .. تصدر عنه كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة، وفيها عبارات هائلة وليس ورائها طائل، لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه. وقد تكون هذه الكلمات مفهومة له، ولكنه لايقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارات تدل على ضميره، لقلة ممارسته للعلم، وعدم تعلمه طريقة التعبير عن المعانى بالألفاظ الرشيقة[3].

من أجل ذلك؛ نجد الغزالى يؤكد فى كثير من كتبه توكيداً صريحًا ومباشراً على أن «صدور الأحرار قبور الأسرار، ومن أفشى سر الربوبية كفر، ورأى قتل مثل الحلاج خيراً من إحياء عشرة، لإطلاقه ألفاظًا موهومة. ونقل عن بعضهم قوله: «للربوبية سر، لو

(١) الغزالى: كيمياء السعادة ص٤٤.

(٢) سورة ق: الآية ٢٢.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٣٦.

ظهر لبطلت النبوة. وللنبوة سر، لو كشف لبطل العلم، وللعلم سر لو كشف لبطلت الأحكام»[1].

وحذى ابن خلدون حذو الغزالى فقال فى المقدمة: «إن هذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المشاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لايدركه سواهم، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم، وقوى نفوسهم فى الموجودات السُّفلية، وتصير طوع إرادتهم. فالعظماء منهم لايعتبرون هذا الكشف، ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه .. بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة؛ ويتعوذون منه إذا وقع لهم»[2].

وبناء على ما تقدّم من كلام ابن خلدون، يكون الغزالى من عظماء هذا الطريق... «فلم يؤثر عنه أنه كان من أصحاب الشطحات»[3] ولكنه حسم مسألة الشطح فقال: «ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان»[4].

وأى فائدة تعود على الإنسان وهو يظن بنفسه ظنون الحلول وتوهم الإتحاد؟.. لا شيء!!.. وحتى لو أتيح للعبد أن يتصف بالأوصاف الإلهية، فلا يكون ذلك إلاَّ على نوع من التقييد خال من الإيهام المطلق[5]. وإلاَّ وقع فى أغلاط النصارى حين نظروا إلى المسيح فرأوا إشراق نور الله تلألأ فيه فقالوا هو الله؛ فغلطوا فيه كمن يرى كوكبًا فى مرآة أو فى ماء فيظن أن الكوكب فى المرآة أو فى الماء فيمد يده ليأخذه وهو مغرور[6].

وقد أفرد الغزالى فى الرد على أغلاط النصارى كتابًا هامًا هو «الرد الجميل لإهيَّة عيسى بصريح الإنجيل»[7]، أبطل فيه شبه الإتحاد والحلول. وكان أهم ماتحدث فيه هو

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى ص٥٣٤.　　(٢) ابن خلدون: المقدمة ص٤٤١.

(٣) د. أبو العلا عفيفى: التحليل النقدى لمشكاة الأنوار ص١٤.

(٤) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٣٦.　　(٥) الغزالى: المقصد الأسنى ص٩٩.

(٦) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٤٠٧.

(٧) الغزالى: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل: تحقيق د. محمد عبدالله الشرقاوى. دار الهداية ـ الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

«إطلاق النصارى لفظ الإله على عيسى عليه السلام». وعن هذه الطائفة يتساءل الغزالى: هل المراد بهذا الإطلاق تعظيمه، لأن «الإله» يطلق على كل عظيم، أم يريدون بذلك إلهيته؟

ثم يجيب على هذا التساؤل بقوله: «فإن كان هذا الثانى هو المراد، فجهل هذه الطائفة أعظم من جهل جميع الطوائف». ثم يقول: «والذى أوقعهم فى هذه المضايق، تعلقهم بظواهر أوجبت صرائح العقول القطع بعدم إرادتها، وإلاَّ فكم ورد فى كل شريعة من ظاهر مصادم لصريح العقل، وأوَّله علماء الشريعة»[1].

ويذكر الغزالى ما ورد فى شريعة الإسلام من ظاهر مصادم لصريح العقل أقوال البسطامى والحلاج؛ يقول: «وقد وقع فى مثل ذلك جماعة من الأكابر، فبعضهم قال: سبحانى!!.. وقال الآخر: ما أعظم شأنى. وقال الحلاج: أنا الله، وما فى الجبة إلا الله!!!

وحمل ذلك منهم على أحوال الأولياء الشاغلة عن التحفظ فى المقال؛ حتى قال بعضهم: هؤلاء سكارى، ومجالس السكر تطوى ولا تحكى.. كل ذلك لقضاء صريح العقل بإستحالة كون هذه الظواهر مرادة، ثم تجدهم كأنهم تواصُوا على السلوك فى أضيق الطرق حتى صاروا هزأة للساخرين!!

ولم ينبض لأحد منهم عرق العصبية، ولهم مخرج ومندوحة عما ورَّطوا أنفسهم فيه، وكيف يصادم المعقول من كان متمكنًا من حمل الكلام على محامله السديدة؟!»[2]. وليلحظ القارئ كلمة «متمكنًا» هذه..!!

وقد بين الغزالى أن كل ما يفيد شبهة الحلول أو الإتحاد عند النصارى إنما هو على سبيل التجوُّز ثم يذكر نصوصًا من الإنجيل يفهم منها الإتحاد وهى لاتفيد ذلك كقوله: «أنا والأب واحد. ومن رآنى؛ فقد رأى الأب. وأنا فى الأب. والأب فىَّ». ثم يشرح

(١) الغزالى: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل ص١٤٠.

(٢) الغزالى: الرد الجميل ص١٤١.

الغزالى مسألة الإتحاد هذه على جهة التجوّز فيقول: «قد أطلق عليكم فى ناموسكم أنكم آلهة، ولستم آلهة حقيقة» وإنما أطلق عليكم هذا اللفظ لمعنى، وهو: صيرورة الكلمة إليكم».

وقد ورد مثل ذلك فى شريعتنا، قال سيد المرسلين ﷺ، حاكيًا عن الحق جل اسمه: «ولن يتقرب إلىّ المتقربون بأفضل من أداء ما افترضت عليهم، ثم لايزال العبد يتقرّب إلىّ بالنوافل، حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ولسانه الذى ينطق به، ويده التى يبطش بها».

ومن حديث «القرب» هذا؛ يتابع الغزالى رده الجميل فيقول: «ومحال أن يكون الخالق حالاً فى كل جارحة من هذه الجوارح، أو يكون عبارة عنها!!

لكن لما بذل العبد جهده فى طاعة الله، كان له من الله قدرة ومعونة، بهما يقدر على النطق باللسان والبطش باليد، إلى غير ذلك من الأعمال المقربة. ولذلك يقول من أقدر شخصًا على أن يضرب بالسيف، ولولاه لما قدر على ذلك: «أنا يدك التى ضربت بها». فهذا ضرب من المجاز، استعماله حسن شائع غير منكور، وقد صرح عيسى عليه السلام فى هذا النص بجهة المجاز»[1].

وإذن، فقد أبطل الغزالى كل الشبهات التى تتصل بالإتحاد أو الحلول ـ وأخذ يفندها؛ وينسب أقوال الإتحاد والحلول ومن يقول بها من الصوفية إلى أغلاط النصارى فالذى يقول «أنا الحق» يغلط كغلط النصارى حيث أنهم رأوا ذلك فى ذات عيسى عليه السلام، فقالوا هو الإله..

ويؤكد الغزالى على أن هذا الغلط يشبه من ينظر إلى مرآة قد انطبع فيها صورة متلونة؛ فيظن أن تلك الصورة هى صورة المرآة، وأن ذلك اللون لون المرآة ـ ومن ثم ـ ينطلق الى القول بالحلول. ولكن ـ فيما يرى الغزالى ويعتقد ـ إنما يحل فى القلب الإجلال بالله».

---

(١) الغزالى: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل ص١٠٠، ١٠٢، ١٠٣.

وهنا نتذكر قول الجنيد: «إنما يحل فى القلوب الإيمان بالله».

فإذا شئنا أن نقارن بين الجنيد والغزالى فى تصورهما للحلول الذى يحدث فى حال الفناء، نجدهما على إتفاق كامل، لا إختلاف بينهما فى إنكار الحلول، فأنه يُخرج صاحبه عن العقيدة الإسلامية، ويفضى به إلى أغاليط النصارى؛ وهو مما لا يقبله المتمكنون من أقطاب التصوف السُّنى.

أما توهم الحلول أو الإتحاد فإن الغزالى يحيله على مرآة القلب، فإذا صح القول بأن المرآة لا لون لها فى ذاتها، فمن الأصح أن يكون القلب خال عن الصور وعن الهيئات، وإنما هيئته قبول معانى الهيئات والصور والحقائق، مما يجعله يكون كالمتحد به لا أنه متحد به تحقيقًا[1]؛ وما دون ذلك؛ غلط، كغلط النصارى فى ظنهم إتحاد اللاهوت بالناسوت.

وإذا سألنا الغزالى ـ وأمامنا هذه الوثيقة الهامة ـ عن الأخطاء التى زلت فيها قدم النصارى فى مسألة إتحاد اللاهوت بالناسوت.

يجيبنا من فوره، خلال وثيقته «الرد الجميل» .. بأن تعلُّق الناسوت باللاهوت أو أن يكون اللاهوت من حيث هو لاهوت متعلّقًا بالناسوت أو ظهوره فيه؛ باطل كل البطلان.

وقد يكوِّن اللاهوت مع الناسوت حقيقة ثالثة هى أيضًا باطلة.

ويرى الغزالى أن بطلان الناسوت ضرورى من حيث إنفكاك تعلُّقه باللاهوت أو باعتبار تعلقه به، فإلانفكاك بين الناسوت واللاهوت ظاهر البطلان.

وكذلك التعلق لأن التعلق يفيد الحدوث، وهو لا يحصل إلا بعد الخلق، أى بعد خلق اللاهوت للناسوت، وهذا باطل .. لا لشىء إلا لأن اللاهوت لايتصف بتكوين العالم، وأنه لم يزل فيه.

(١) الغزالى: المقصد الأسنى ص٩٨.

أما الحقيقة الثالثة الناتجة عن تعلق الناسوت باللاهوت. هى أيضًا باطلة. لأن أحد «جزأيها» «الناسوت» - حادث، فيلزم أن تكون معدومة قبل خلقه.. وكذلك اللاهوت، باعتبار ظهوره فى الناسوت، لأن ظهوره فيه، إنما حدث عند خلقه للناسوت .. فإذا حكمنا على اللاهوت بما ذكر باعتبار هذا التعلق الحادث، استحال وصف العلاقة بين اللاهوت والناسوت وصف إتحاد أو تعلُّق[1].

والمقصود بالتعلُّق هو أن الإله خلق ناسوت عيسى عليه السلام، ثم ظهر فيه متحداً. والنصارى يعنون بالإتحاد أنه صار له به تعلُّقًا على حد تعلق النفس بالبدن. ثم من هذا التعلق حدثت حقيقة ثالثة مغايرة لكل واحدة من الحقيقتين، مركَّبة من لاهوت وناسوت، موصوفة بجميع مايجب لكل واحد منها[2].

والفرق بين إتحاد النصارى، وإتحاد الصوفية، أن الأول عقيدة. والثانى حالة: تحدث فى «الفناء» وهى شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون، كل شىء موجوداً به، معدومًا بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصًا اتحد به، فإنه محال، لأن تصيير ذاتين واحدة لايكون إلا فى العدد وهو محال أيضًا[3].

ولكن الغزالى لايترك هذا الكلام مرسلاً بغير تقييد، فكما أنه رفض الإتحاد فى العقيدة الإسلامية، وعدَّه من جنس الوهم عند الصوفية، فكذلك يرفض كل ما من شأنه أن يؤدى إلى الإتحاد أو الحلول أو الحقيقة الثالثة المركبة عند النصارى، لأنه يرى - وهو موفق فى هذا الرأى - «أن جميع ذاتيات الإنسان المقومة له، وجميع عوارضه الثابتة له، من حيث هو إنسان؛ متى وجدت فى شىء أوجبت لذلك الشىء حقيقة الإنسانية، ونفت عنه صدق ما يغايرها، وإلا لم تكن ثابتة له، من حيث هو إنسان .. ولو كانت إلهًا كاملاً،

---

(١) الغزالى: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل ص١٥٠.

(٢) الغزالى: الرد الجميل ص١٢٥ - ١٢٦.

(٣) عبدالرازق القاشانى: إصطلاحات الصوفية ص٢٤. وانظر كذلك الجرجانى: التعريفات ص٢٤٢ وانظر كذلك د. قاسم غنى: تاريخ التصوف الإسلامى، ترجمة عن الفارسية: صادق نشأت - مراجعة د. أحمد ناجى القيس، ود. محمد مصطفى حلمى، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٧٠م، ص٨٨٤.

لثبت لهـا أوصاف الإله الكامل، ومن أوصاف الإله الكامل، أن لايكون مركـبًا منه ومن الإنسان، لأنه يـلزم أن تكون ذات الإله محـتاجة إلى الإنسـان فى الوجود، ومـسبـوقة به وبنفسها أيضًا»[1].

ولم يقم الغزالى تهافته لهذه الآراء سواء كانت عند الصوفية أو النصارى إلا على حجج صريحة تتفق عليها العقول السليـمة؛ وسلامة العقول لاتتعارض فى هذا المقام مع واقع النصوص الإنجيلية عند النصارى إذا فهموا النصوص على إستقامتها.

فـمن إستـقـامـة النص أنه لايجب أن يؤخـد على ظاهرة، وإنما يجب أن يخـضع لمقتضى التـجوّز اللائق بصراحة العـقول، وهو ما عناه الغزالى «بالتـأويل». وقد نهج هو نفسـه هذا المنهاج، فأوّل «النور» بمعنى «الهداية» التى يهدى بهـا الله مايشاء من عـباده، وفسـر به شطحات البـسطامى كما سـبقت الإشـارة، ورفض فيمـا تقدم مـذاهب الفرق الضالة؛ على مقتضاه.

ونريد أن نخلص إلـى أن الغـزالى يلح فى إبطال عـقـيـدة التـعلـق بين اللاهوت والناسوت، نافيًا شبـهة الإتحاد والحلول التى من الممكن أن تضر بعقيدة كعقـيدة التوحيد تنزّه الله تعالى عن الصفات التى تلحقها النقص ويشوبها القصور، وهوما لا يكون متفقا مع عقيدة التوحـيد بحال من الأحوال. بصرف النظر عن كونه متفقـاً مع عقيدة النصارى من إختلاط وإمتزاج، وتعلق بين اللاهوت والناسوت.

أبطل الغزالى هذا كله بصـريح الإنجيل ونصوصـه الدالة على عدم إلهية عـيسى، وما يستتبع منها من توهم الحلول أو الإتحاد، وبيّن تهافت ذلك بالعقل تارة، وبالنص تارة أخرى؛ وكلام الغزالى فى مؤلفـاته يدور حول إنكار كل ما يوهم بالاتحاد أو الحلول عند الصوفية ويقـودهم من ثم إلى مقالات النصارى كما بين ذلك فى «الإحـياء» و «المقصد الأسنى» وغيرهما من مؤلفاته الممتازة.

والسـؤال الآن: ما بالُ الغـزالى يتحـول عن موقـفه الصـارم هذا؛ يتحـوّل عنه فى

(١) الغزالى: الرد الجميل ص١٢٨.

«مشكاة الأنوار» مما يبدو فيها من أقـواله؛ ماهو متناقض مع هذا الموقف، ومخالف «المزية والإعتدال»؟!!

(٧) تحول الغزالى عن موقفه من الحلول فى «المشكاة»:

إذا كنا وجدنا أن الجنيد تحول عن مـوقفه من الإتحـاد فعذر أبا يزيـد فى شطحاته وأوّلها عليه؛ فـإنّا نجد الغزالى يتحول عن مـوقفه من الحلول فيعـذر «الحلاج». وإذا كان الغـزالى جاهد جـهـاداً عنيفًـا فى هدم وإبطال كل مـا من شـأنه أن يؤدى إلى الحلول أو الإتحاد؛ أو تعلق اللاهوت بـالناسوت فى عقـيدة النصارى. فكيف به هـا هنا يقر الحلول فى عقيدة الإسلام وهو الذى لم يعرف عنه أنه كان من أصحاب الشطحات، بل كان من أهل الإعـتدال فى الفكر الإسـلامى عامـة والتـصوف على وجـه الخصـوص؟ الواقع أن الغزالى لايمكن ـ بحـال من الأحوال ـ أن يقر الحلول فى عـقيدة الإسلام ولا فى غـيرها من العقـائد والأديان .. لأن إقرار الحلول معناه إبطال التـوحيد... فهـذه إذن إشكالية في موقف الغـزالي تقتضي البـحث الجهيـد. لكن لايكاد موقف الغـزالى من الحلول يتضح إتضاحًا مجلواً إذا نظـرنا إلى «مشكاة الأنوار» بالقياس إلى كتبـه الأخرى، ففى حين أنه يعارض بشدة الحلول فى «الإحـياء» و«المقصد الأسنى» و«الرد الجميل» وغـير ذلك كما سبقت الإشارة، بل ينكر كل ما يـمكن أن يكون له صلة من قريب أو من بعيد بالشطح؛ نجده فى «مشكاة الأنوار» يلتـمس العذر فقط ـ ولأسباب سـنذكرها ـ لهؤلاء الذين وقع دونهم سلطان العقل.

بل إن الناظر إلى بعض نصوص «المشكاة» يجد الغزالـى يقترب من مذهـب وحدة الوجود؛ ويصرح بأنه لم يكن فى الوجود إلا الواحد الحق .. وأن العـالـم بأسره «مشحون بالأنوار» وأن هذه الأنوار ترتقى فى جملتها وتسـتمد أصولها من «نور الأنوار» الذى هو معـدنها ومنبـعها الأول ـ وأن ذلك هو الله تعـالى وحده لاشـريك له. وأن سائر الأنوار مـسـتـعارة، وإنما النور الحـقيـقى نوره فقط، وأن الـكل نوره، بل هو «الكل»، بل لا هويه لغـيره إلاَّ بالمجـاز، بل كمـا أنه لا إله إلاَّ هو، فلا هو إلا هو. لأن «هو» عـبارة عـما إليـه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إلا إليه»(١).

---

(١) الغزالى: مشكاة الأنوار، تحقيق دكتور أبو العلا عفيفى ص٥٥ ـ ٥٦.

ويقول الدكتور أبو العلا عفيفي إن الغزالي: «لايقول صراحة أن الحق هو الخلق وأنهما وجهان لحقيقة واحدة لا فرق بينهما إلاَّ بالاعتبار كما قال ابن عربي من بعده، ولكنه يقول لا موجود على الحقيقة إلاَّ الله، وإن العالم لا وجود له إلا من حيث انعكاس وجود الحق فيه كانعكاس ضوء القمر على صفحة المرايا المتعددة ثم يقول «وهذه ـ فى نظره ـ حقيقة يقرها العقل ويؤيدها الكشف الصوفى»[1].

لذلك اعتبر الدكتور عفيفى أن الغزالى قد وصل إلى نظرية أشبه ما تكون بنظرية وحدة الوجود، ومن العسير صرفها عن هذا المعنى إلا إذا اعتبرت أقواله من قبيل الشطح، ولم يعرف الغزالى من الشاطحين.

لكنه عاد فقرر فى موضع آخر أنه «مما يرفع عن الغزالى شبهة القول بوحدة الوجود ما يذكره فى نهاية الفصل الأول من المشكاة، حين قال «إن الله مع كل شىء كالنور مع الأشياء» حيث يقرر أنه «مع كل شىء» بمعنى أنه قبل كل شىء، وفوق كل شىء؛ ومظهر لكل شىء «إقرار بقدم الله تعالى»، وقوله «فوق كل شىء» معناه تنزيهه تعالى؛ والتنزيه بمعناه الدينى الحقيقى لايتفق مطلقًا مع القول بوحدة الوجود[2].

وقد سبقت الإشارة إلى أن نيوكلسون قد نفى نسبة الغزالى إلى وحدة الوجود[3]. وإن كان لابد لنا من التعرض للوحدة هنا؛ فالغزالى قد نادى بالوحدة، ولكن أى وحدة؟ الوحدة التى نادى بها الغزالى فى «مشكاة الأنوار» هى وحدة «النور الإلهى» المبثوث فى أرجاء العالم، وهذه وحدة لاتحدث إلا فى حال الفناء فهى منتهى درجات إدراك الواصلين.

لايدركها السالك إلا إذا ترقى فى مدارج النور المحسوس إلى النور المعقول، ثم ينتقل إلى مشاهدة الأنوار ويصل إلى قمة هذه الأنوار وهو الله حقيقة الحقائق فيرى أنه

---

(١) د. أبو العلا عفيفى: التحليل النقدى لمشكاة الأنوار ص١٤.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفى: التحليل النقدى لمشكاة الأنوار، ص١٦.

(٣) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٨٤.

هو وحده النور الحقيقي وما عداه مجاز، ولايتم ذلك إلا فى حال الفناء بل فى «فناء الفناء».

ولسوف نرى هذا كله فى نص للغزالى ـ نذكره بلفظه ـ حيث يشرح طبيعة إرتقاء العارفين ووصولهم إلى مقام «التوحيد» أو الفناء بعد أن يمروا بهذه المدارج من الأنوار. ولكن قبل ذلك لابد من الحديث عن «مشكاة الأنوار»، فقد أثارت «المشكاة» ثورة هائلة بين الباحثين، فمنهم من يقطع بنسبتها إلى الغزالى، ومنهم من ينفى عنه هذه الرسالة[1]. ومعروف ـ كما تقدم ـ عن الغزالى فى معظم كتبه أنه لايأخذ بالشطح ولا يذهب مذهب وحدة الوجود، ولايقر الحلول ولا الإتحاد، وينهج منهجًا سنيًا خالصًا فى التصوف. فهل حقًا تحول الغزالى عن موقفه فى «مشكاة الأنوار» أم أن هذه الرسالة جاءت تعبيراً واضحًا عن اتجاه الغزالى الصوفى الروحى الخالص؟!.. ذلك ما نريد تحقيقه.

وفى الحقيقة أن الناظر إلى هذه الرسالة يجدها مختلفة عن بقية كتب الغزالي فى كثير من جوانب الإعداد والتأليف. ففى سائر كتبه يقوم بترتيب الكتاب وتقسيمه وتبويبه كما فعل فى «الإحياء» و«الإقتصاد فى الإعتقاد» و«تهافت الفلاسفة» و«الأربعين» و«مقاصد الفلاسفة» و«المقصد الأسنى» و«ميزان العمل» و«معيار العلم». وهى عادة جرت عليها طريقة الغزالى فى التأليف، وفى المشكاة لايشير إلى ترتيب الكتاب وتبويبه كعادته؛ كما أن طريقة التنظيم فريدة وغريبة وليست مما تتفق بصفة عامة وطريقة الغزالى فى التأليف. وهى تشبه طريقة ابن سينا فى «الإشارات والتنبيهات» وبخاصة فى القسم الصوفى. وليس هذا غريبًا، فالغزالى قرأ ابن سينا وأفاد منه، وليس ببعيد أن يكون متأثراً به فى قسم هام من أقسام الفكر الدينى.

يكفى أن تقرأ «الإشارات والتنبيهات» تجد ابن سينا يقول فى مقامات

---

(١) وقد أثبت الدكتور عبدالرحمن بدوى باعتماده على بعض النسخ المخطوطة؛ أن «المشكاة» هى كتاب للغزالى، ورد على من ينكرون نسبة مشكاة الأنوار إليه فى مؤتمر المستشرقين ـ كما يذكر هو ـ فى كتابه مؤلفات الغزالى: (راجع عبدالرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى ص١٩٨).

العارفين[1]: «جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد» والمراد بذلك ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحق تعالى، وتعالى الحق عن الوصول.

ويورد الغزالى هذا النص بلفظه فى «الإحياء» فيقول فى الجزء الرابع حين يتحدث عن أطوار الإدراك فى المخلوقات، وقصور عقول البشر عن إدراك الحقائق الربانية! «وذلك المشرب أعز من أن يكون شريعة لكل وارد، بل لايطلع عليه إلا واحد بعد واحد، ولجناب الحق صدر، وفى مقدمة الصدر مجال وميدان رحب، وعلى أول الميدان عتبة هى مستقر ذلك الأمر الربانى»[2]... فالملاحظ إذن أن هناك آثاراً واضحة من ابن سينا على الغزالى، فلا يبعد أن يكون الغزالى فى مشكاة الأنوار متأثراً بطريقة ابن سينا فى التأليف.

وكذلك عرف عن الغزالى فى سائر كتبه «الإحالة» فلا تلبث أن تقرأ كتابًا واحدًا، من كتب الغزالى حتى تعرف جملة من أسماء كتبه الأخرى، لأنه لايدع مناسبة لكتاب من كتبه تمر، دون أن يشير فيها إلى ذلك الكتاب، ويحيل عليه[3]. وفى المشكاة «لايحيل» على بقية الكتب كعادته، وهو لم يكد يشير إلا إلى المقصد الأسنى[4] المتضمن لآراء معارضة، و«الإحياء»[5].

كما أن اعتماد المؤرخين السابقين على هذا الكتاب للغزالى لايكفى ليكون صحيح النسبة له، وكم كتاب نسب لغير صاحبه كأثولوجيا أرسطو[6]. وقد أثار د. عبد

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع، شرح الطوسى ص٨٥٢.
(٢) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص١١٥.
(٣) د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى ص٧١.
(٤) الغزالى: مشكاة الأنوار ص٥٦.
(٥) انظر مشكاة الأنوار ص٤٦.
(١) أثولوجيا أرسطو أو اللاهوت المنحول، وهو كتاب منسوب خطأ إلى أرسطو وقد أثر تأثيراً بليغًا على الفكر الإسلامى، وعرف أخيراً أنه مقتبس من تاسوعات أفلوطين، والكتاب فى مجمله يشير إلى التربية الروحية عند أفلوطين فهو يصور انتقال النفس خلال مراتب الطريق حتى تصل إلى نور الأنوار (أنظر د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الاشراقية ص٨٩). ويقول د. أبو ريان: «قد تأثر الغزالى بأساليب=

القادر محمود مشكلة نسبة «المشكاة» إلى الغزالى، وغيرها من الكتب الأخرى «كالمضنون به على غير أهله» و«الرسالة اللدنية» و«كيمياء السعادة» و« معارج القدس» ويرى أن فى هذه الكتب آراء تضع الغزالى فى مواضع التهم التى هاجمها؛ وألف كتبًا ضخمة أخرى صحيحة، كالتهافت، والمقاصد، والإحياء، والمنقذ.. ويقول: ربما كان هذا موضع الإضطراب والتناقض المنسوب إلى الغزالى قديمًا، ويجاهد الدكتور فى نفى ما جاء فى هذه الكتب من آراء تخالف آراء الغزالى[1].

ونظرا لإختلاف المنهج فى «المشكاة»، وإختلاف الأسلوب، وطريقة العرض، وعدم إحالة الغزالى على كتبه الأخرى، وصل الأمر ببعض الباحثين إلى أن ذهب أن «المشكاة» ليست من وضع الغزالى. وقديما ذكر ابن رشد أن الغزالى أورد فى فصل المحجوبين كلامًا يتناقض مع ماقرره فى كتبه الأخرى «كالمنقذ من الضلال» و «كيمياء السعادة»، فى مسألة حركة الأفلاك وموقف الله منها[2].

وذهب «فنسنك» إلى أن القسم الأول من «مشكاة الأنوار» ليس إلاَّ تلخيصًا للفصل الخامس من التساع الرابع من تساعات أفلوطين[3]؛ وزعم «مونتوجمرى وت» Montgomery watt بأن الفصل الثالث منحول ومقحم على النص الأصلى لمشكاة الأنوار بدعوى أن «فصل الحجب» هذا، على حد تعبيره «هو نزعة أفلاطونية» محدثة

=القرامطة وحججهم ويمكن أن يعد كتابه «مشكاة الأنوار» دليلاً على هذا» ـ (أصول الفلسفة الإشراقية ص١٠٨) وليس الغزالى فقط متأثرًا بالقرامطة بل كذلك سهل التسترى والسهروردى، وقد أثروا على الذين يهاجمونهم مثل الحلاج والغزالى والتوحيدى وابن تيمية فهؤلاء قد استعملوا أساليب القرامطة وألفاظهم، وكذلك تأثر ابن عربى بهم فى نظرية وحدة الوجود (أصول الفلسفة الإشراقية ص١٠٤).

(١) د. عبدالقادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٢٠٧ ـ ٢٠٩ وكذلك د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٦٧.

(٢) د. أبو العلا عفيفى: التحليل النقدى «لمشكاة الأنوار» ص٣٨.

(3) A. J. WENSINCK: LA`PENSEE DE GH`AZZALI - PARIS - LLBRALRIE - Pamelgue Et D`orient - Adrien - Maisonneune. Il`Rue, salnt - Sulplce - 1940 - p. p 25 - 28.

واضحة.. بينما الغزالى لم يتنصل فى أى موضع آخر - صراحة أو تضمينًا - من النقد الذي وجهه إلى الأفلاطونية المحدثة فى كتاب «التهافت» وأن كان قد أقترب منها من عدة نواحى»[1].

ولا تمثل مشكاة الأنوار بحثا نظريًا ميتافيزيقيًا، ولكنها تمثل تجربة من تجارب الطريق الصوفى[2]. فكم من مرة ينبه الغزالى على أن خوض غمرة الأسرار الإلهية خطير، واستشفاف الأنوار الإلهية من وراء الحجب البشرية عسير غير يسير[3].

وكم من مرة يذكر أن وراء حقائق «الفناء فى الوحيد» عند العارفين أسرار يطول الخوض فيها[4].

***

وما يعنينا من أمر «المشكاة» هنا هو رأى الغزالى فى الحلول، فلئن كانت إتجاهات الغزالى تحولت من مناهضة الحلول والإتحاد وغيرهما - إلى إلتماس العذر للحلاج كما ألتمس الجنيد العذر للبسطامى - فلا يعد ذلك إلا من منطلق واحد: الخبرة الروحية والعلم بطبيعة الحالة الوجدانية لكبار العارفين.

كنا وجدنا الجنيد يرفض كل فكرة من شأنها أن تنقض عقيدة التوحيد وتعطيل التنزيه؛ وأنه قدم العذر للبسطامى، وحكم عليه حكمًا «فوقيًا» نظرًا لشدة تمكنه ورسوخه فى الطريق، وإيثاره الصحو على السكر فى حال الفناء، من هذا المنطلق المنهجى كان عذر الجنيد للبسطامى.

ولم يشأ الغزالى - من هذا المنطلق أيضًا - إلا أن يقدم العذر للحلاج، فهو إذا كان قد أنكر الحلول فى «الأحياء» و «المقصد الأسنى» وغيرهما... فلا يعنى ذلك هنا أنه يقر

(١) د. عبدالرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى ص١٩٧، ١٩٨.

(٢) د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الاشراقية ص١١١.

(٣) الغزالى: مشكاة الأنوار ص٩٣.

(٤) الغزالى: مشكاة الأنوار ص٥٨.

الحلول أو ينادى بما يشبه الإتحاد. وإنما يعنى أنه يقدم العذر لهؤلاء الفانين؛ بصورة تجعلنا نحكم بأن الغزالى كان على دراية تامة بأحوال السكارى، وبجذبة الحق لهم فى حال الفناء.. ولا تمنعه هذه الدراية من التنبيه والتحذير - مراراً وتكراراً - على الأخطاء التى يقع فيها الصوفى وهو مستغرق بنفسه وبكيانه كله فى جمال الحق.

ليس هذا من باب إقرار الحلول أو الإتحاد، وإنما هو من باب الفهم لطبيعة هذه الحالة «حالة الجذبة والفناء» وقد عاش الغزالى هذه التجارب، وتلمس مفاتيحها وأذواقها، فلم يكن غريبًا عليه أن يصف تلك الأحوال وصفًا يجعلنا نشك فى عدم اتساق آرائه، أو نستيقن بخلوها من التناقض والإضطراب، لا لشىء إلا لأن هذه التجارب والأحوال الذوقية ليس لها حد فيُعرب عنها ناطق بفم.

قد يبدو كما يقول الدكتور إبراهيم مدكور: «إن الغزالى يجهر هنا بنظريات تبدو متناقضة كتناقض بعض آرائه الكلامية والفلسفية، فتراه مثلاً يحارب محاربة عنيفة ويرفض رفضًا باتًا نظرية الإتحاد الحلاجية فى «الإحياء» على حين أنه يميل إليها ويقول شيئًا يشابهها تمام المشابهة فى كتاب «مشكاة الأنوار»[(١)].

ولكى يتضح لنا رأى الغزالى فى الحلول، ننقل من «المشكاة» نصًا طويلاً جاء مضمونه فى الإحياء[(٢)] لكنه يختلف عما جاء فى الإحياء من حيث التصريح بإلتماس العذر، فهو لم يلتمس العذر فى الإحياء «بالدرجة التى ألتمسها هنا فى المشكاة»، وهو لم يصرح أن هؤلاء الفانين قد وقع دونهم سلطان العقل، وأنهم نطقوا بألفاظ مخالفة للشرع حين جذبهم الحق فى حال الفناء «كما صرح هنا فى المشكاة» وهو لم يتحدث بصورة مجلوة عن مراحل الفناء ومدارج الترقى إلى عالم النور الأسمى حتى يصل السالك إلى «الله» حقيقة الحقائق، فيدرك أنه نور الأنوار «كما تحدث هنا فى المشكاة» لماذا؟.. لأن المشكاة ليست كتابًا عامًا يقرأه كل من وقع عليه بصره، وإنما هو كتاب تتضح فيه التجربة الصوفية الغزالية، ويبرز فيه «حال الفناء عند الغزالى» فهو

(١) الدكتور إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ص٦٦، ٦٧.
(٢) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٤٠٦.

«للخواص». ولم يكتب الغزالى «المشكاة» إلا للعلماء الراسخين، الذين جربوا حلاوة السلوك، وتذوقوا لطائف المعارف الغيبية، يقول: «ولقد ارتقيت بسؤالك مرتقى صعبًا تنخفض دون أعاليه أعين الناظرين، وقرعت بابًا مغلقًا لا يفتح إلاَّ للعلماء الراسخين»[1]. من أجل ذلك، فلقد جاء إلتماس العذر للحلاج - أو لغيره - بناء عن تجربة عاشها الغزالى.

وإليك هذا النص: «العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علميًا، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقيًا، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية؛ واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه؛ ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضًا.

فلم يكن عندهم إلاَّ الله، فسكروا سُكراً وقع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم «أنا الحق!» وقال الآخر« سبحانى ما أعظم شأنى!» وقال آخر «ما فى الجبة إلاَّ الله»، وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى، فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه .. عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الإتحاد بل شبه الإتحاد؛ مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»، ولا يبعد أن يفاجئ الإنسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة فقط، فيظن أن الصورة التى رآها هى صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج. وإذا صار ذلك عنده مألوفًا ورسخ فيه قدمه استغفر وقال:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر[2]

---

(١) الغزالى: مشكاة الأنوار ص٣٩ وذلك من أسباب تأليف الرسالة حين سأله السائل أن يبث إليه أسرار الأنوار الإلهية.

(٢) مشكاة الأنوار: ص٥٧.

إلى هنا؛ ويبدو موقف الغزالى صريحًا لم يتحول فيه عما بثه فى «المقصد الأسنى» حيث قال: «ومن لا يعرف الزجاج والخمر إذ رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما، فتارة يقول لاخمر وتارة يقول لا زجاجة. كما عبر عنه قول الشاعر»[1] ويعنى الحلاج فى البيتين السابقين. وما ذكره فى «المقصد الأسنى» ذكره بلفظه فى «الإحياء»[2]. ولم يشأ إلا أن يعتبر ذلك من غرور المتصوفة وأغاليط النصارى.

أما فى المشكاة فيتأتى «إلتماس العذر» بناء على «حال الفناء» وحال الفناء فقط. قال: «وفرق بين أن يقول: الخمر قدح، وبين أن يقول: كأنه قدح، وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء»، بل «فناء الفناء»: لأنه فنى عن نفسه؛ وفنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز «إتحادًا» أو بلسان الحقيقة «توحيدًا»[3].

هذا عذر لايقر الحلول أو الإتحاد، كما يفهم المتعجل من ورائه للوهلة الأولى؛ ولكنه يقدم حال الفناء بما فيه من «مزلة لأقدام العباد»؛ على تصور الحلول أو الإتحاد.

فحال الفناء ـ كما تقدّم ـ هو مزلة قدم عبد فان ليس له قدم راسخ فى المعقولات؛ لذا فهو يتوهم الحلول ويتصور الاتحاد، وعندما يفيق من غشية السكر يرى أن هذا لم يكن حقيقة الإتحاد وانما هو شبه إتحاد أوشعور بالإتحاد.

ومع ذلك لم يُستنكر الحلول أو الإتحاد كما استُنكر من الغزالى، وفى كثير من المواضع نراه يخطِّئ من يقول به، ويخطئ الحلاج على وجه الخصوص لأنه قال: «أنا الحق» فلم يمنعه العذر الذى قدمه له فى حال الفناء من أن يصرح بأغلاطه. قال فى المقصد الأسنى: «حظ العبد من هذا» «الإسم» ويقصد «الحق» أن يرى نفسه باطلاً، ولا يرى غير الله حقًا. والعبد إن كان حقا فليس بنفسه، بل هو حق بالله، فإنه موجود به لا

---

(١) الغزالى: المقصد الأسنى ص٩٨.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٤٠٧.

(٣) الغزالى: مشكاة الأنوار ص٥٨.

بذاته، بل هو بذاته باطل لـولا إيجاد الحق له .. فـقد أخـطأ من قال «أنا الحق» إلا بآحـد تأويلين: أحـدهما: أن يعنـى أنه الحق، وهذا التأويل بعيـد، لأن اللفظ لاينبئ عنه، ولأن ذلك لايخصه؛ بل كل شيء سوى الحق فهو بالحق.

والثاني: أن يكون مـستغرقًا بـالحق حتى لايكون فيه مـتسع لغيره، وما أخـذ كلية الشيء واستـغراقه فقـد يقال إنه هو هو: كما يقـول الشاعر. «ويقصـد الحلاج». «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»

ويعنى به الإستغراق»(١).

ثم يوضح الغـزالى أسباب هذه الحـالة فيـقول: «وأهل التـصوف لما كـان الغالب عليهم رؤية فناء أنفسهـم من حيث ذاتهم كـان الجارى على لسانهم من أسماء الله تعالى فى أكثـر الأحـوال هو الحق، لأنهم يلحظون الذات الحـقـيـقـيـة، دون مـاهو هالك فى نفسه»(٢).

ومن الواضح حقًـا أن الأسباب الرئيسـية لأخطاء الصوفيـة ترتد إلى حال الفناء، ومن ههنا يكون العذر، عذرًا مقبولاً لا مرفوضًا.

وليس معنى ذلـك هو التحول عن الموقف، أو القـول بما يشبـه الحلول أو الإتحاد، وإنما مـعنـاه حكم من له «عـرفـان علـمى» على من له «حـال ذوقى»؛ أى حكـم العـالم الراسخ على المتلون الذى لارسوخ عنده؛ فتقهره الأحوال.

وهناك عذر آخـر فى «مشكاة الأنوار» يقول الغـزالى عن خواص الواصلين أنهم: «قد أحرقتهم سبحات وجهه، وغشيهـم سلطان الجلال، فأنمحقوا وتلاشوا فى ذاتهم؛ ولم

---

(١) الغزالى: المقصد الأسنى ص٨١ ومن الملاحظات على رجال التـصوف السنى؛ أن الغزالى لايصرح بذكر اسم الحلاج، ولم يكد يذكر اسـمه إلاَّ فى كتاب «الرد الجـميل» ولكنه يذكر أبياته الدالة على تعـبيراته فى حال الفناء تمامًا كـما فعل القشـيرى قبل الغزالى، فلم يذكر اسـمه، وأكتفى فقـط بالإشارة إلى أقواله فى التوحيد فى مقدمة الرسالة القشيرية.

(٢) الغزالى: المقصد الأسنى ص٨١.

يبق لهم لحاظ إلى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم. ولم يبق إلاَّ الواحد الحق. وصار معنى قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ لهم ذوقًا وحالاً»[1]... ومن ههنا أيضًا ظن هؤلاء الاتحاد وأطلقوا ألفاظ الحلول.

وقد عاب الغزالي بصراحة واضحة عليهم ذلك؛ ولم يكف عن هجوم آراء وألفاظ بعض الصوفية في مثل هذه التعبيرات الإلهية، ورأى أن أمثال هؤلاء الحلولين والإتحادين ينظرون بالعين العوراء، وقتلهم في الدين خير من قتل عشرة من الكفار[2].

عدَّ الغزالي العلماء الذين ينطقون بعلم الحقائق - ذلك العلم الخفي المستتر - سماسرة وليسوا علماء، لأنهم نطقوا بأشياء يضيق عنها نطاق النطق. أما الراسخون من العلماء فإن فهموه فلا ينطقون به. وقال: «ولا يقوى على كشف هذا الغطاء مع شدة الخفاء إلاَّ سماسرة العلماء الذين اكتحلوا من فضل الله تعالى بأنوار الحقائق، فأبصروا وتحققوا ثم نطقوا بالإعراب عما شاهدوه من حيث استنطقوا»[3].

ولم يكن الغزالي وحده هو الذي صرح بذلك وقال: «إن إفشاء سر الربوبية كفر» بل نجد كثيراً من الصوفية يحذرون من إباحة الأسرار، لأنها تضعهم في موضع التهم والمعاية، فيجب كتمها تحت غشاوة الرمز والإشارة.

ومما نسب إلى الحلاج نفسه في ذلك قوله[4]:

مَنْ أَطْلَعُوهُ عَلَى سِرٍّ فَبَاحَ بِهِ ... لَمْ يَأْمَنُوهُ عَلَى الأَسْرَارِ مَا عَاشَا
وَعَاقَبُوهُ عَلَى مَا كَانَ مِن ذَلِكَ ... وَأَبدَلُوهُ مَكَانَ الأُنسِ إِيحَاشَا
وجانبوه فلم يَصلُح لِقُربِهِمُ ... لما رَأوهُ على الأسرارَ نبَّاشَا

وبعد: أفتظن أن الغزالي قد تحوَّل حقًا عن موقفه من الحلول أم أنه عبر عن إتجاه

---

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار ص٩٢.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ٤ ص٨٦ وكذلك: مشكاة الأنوار ص٧٣ .

(٣) الغزالي: الإحياء جـ٤ ص٢٤٣.

(٤) أخبار الحلاج: ص١٢٣. وراجع ديوان الحلاج ص٣٥.

خالص لايفهم إلا بالذوق. هو الإتجاه الذى انتهى به إلى حظيرة التصوف. أليس الغزالى عرك الحياة الروحية عركًا؛ وعاشها ممارسة فعبر تعبيرًا دقيقًا عن حال الفناء؟!.. ألم يكن هو الرجل الذى أدرك مقالات العارفين بالتذوق، وعليه، كان عذره للصوفية، ولم يعقه هذا العذر عن تنزيه العقيدة من الأوشاب والأخلاط بل إن هذا العذر جاء كرد فعل لتنزيه العقيدة والإقرار بالوحدانية والدفاع عنها ضد تلبيسات الأوهام؟!..

(٨) تعليق:

(١)

تناولنا فى هذا الفصل «المشاهدة والكشف»، ورأينا أنه يرتبط بالفناء عند الغزالى، فلا يخلو الفناء من المشاهدات والكشوفات، وفى هذه الأحوال يرجى من السالك، بل يجب عليه أن يكون ملتزمًا بالصحو واليقظة والبقاء على حال الإدراك، فخير له أن يبقى على حالة من المنع والعقال من أن يظل هائمًا سكرانًا عرضة للشطح والطامات.

(٢)

وبالمقارنة بين موقف «الجنيد» وبين موقف «الغزالى» من حال الفناء، وجدنا أنهما يتفقان على مقاومة الحلول والإتحاد، ويؤثران الصحو والتمييز على السكر والغيبة، وينهجان منهجًا واحدًا فى حال الفناء كفكرة، وكسلوك، وإن كان الغزالى يزيد على الجنيد خبرة بالمذاهب الفلسفية والكلامية، أفادته فى بلورة هذه الفكرة، وأضاف عليها مزيدًا من خبرته الروحية.

وإذا وضعنا البعد التاريخى فى الاعتبار، نجد الغزالى جمّع المذاهب السابقة عليه، وصاغها صياغة جديدة من نفسه، فصار التصوف به عنوان الصحة والقبول. وكذلك؛ نجد الجنيد والغزالى متفقين على حالة «الستر والكتمان» فى حال الفناء ولم يحدث لأحدهما أن أراد البوح وإفشاء الأسرار.

وكان كلاهما على مقام الرسوخ والتمكين، ومن هذا المقام قدم كلاهما الصفح

والإعذار للشاطحين فى حال الفناء، وإن لم يوافقا ـ صراحة ـ على الشطح؛ لأنه رعونة ودعوى تخرج بالسالك عن الضوابط الشرعية.

(٣)

ومن خلال موقف الجنيد وموقف الغزالى: موقف الجنيد تجاه البسطامى، وموقف الغزالى تجاه الحلاج، نكاد نقطع بنفى نسبة البسطامى إلى الإتحاد، ونسبة الحلاج إلى الحلول، بناء على عذر الجنيد للبسطامى، وعذر الغزالى للحلاج والبسطامى أيضًا، لا لشىء إلا لأن الفناء مزلة أقدام الأكابر من الرجال.

ومن الممكن أن يكون تصورهما للإتحاد أو للحلول نتيجة طبيعية للإستغراق فى حال الفناء، وقد عرف عن البسطامى أنه كان فى حالة دائمة من الإستغراق والمحو لايستيقظ إلاّ وقت الصلاة. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى «تحليل» هذه الحالات من خلال المفهوم الرحب للتصوف. فأولاً: إذا تأملنا الحديث القدسى الذى مفاده أن العبد إذا صدق فى التوجه إلى الله؛ وصدق فى العبادة والتفكر والذكر لله، وأحسن شرائط القربة، أصبح عبدًا «ربانيًا» «فيكون الله سمعه الذى يسمع به» و« بصره الذى يبصر به» و«يده التى يبطش بها» و«ساقه التى يمشى بها» و«إذا سأل الله أعطاه» «وإذا أعاذ العبد الله أعاذه» «وإذا مشى إليه شبراً مشى إليه ذراعًا» و«إذا مشى إليه ذراعًا مشى الله إليه باعًا». «حتى أن الله تعالى يتردد فى قبض روح عبده المؤمن لكراهته الموت، والله يكره مسائته».

تأمل معنى هذا الحديث لترى العبد كيف يكون فى النهاية.. ألا يكون عبدًا تطوى له الأرض وتذلل أمامه كل العقبات، ولايبعد أن يأتى بالخوارق والكرامات ويحدث ما لم يكن مُحَدثًا؛وما لم يتصوره عقل أو يحصيه تمييز أو يحده بصر محدود.

﴿هُنَالِكَ الوَلاَيَةُ لله الحَق﴾. ولاتكون الولاية إلاّ بالإنقطاع لله إنقطاعًا تامًا .. كما ينقطع عبدالشهوة العمياء أو عبد الدرهم والدينار إنقطاعًا تامًا لعبادته من الشهوة وعبادته من الدرهم والدينار .. ألسنا نلحظ إنقطاعًا تامًا إلى الأمور المادية والدنيوية؟

والذى يجيز هذا الإنقطاع إلى أمور الدنيا وزخارف الماديات هو عينه الذى يجيز الإنقطاع نفسه إلى عالم الأرواح.. والذى يتوفَّر على عبادة المادة من الممكن أن يتوفر على عبادة الله وينعم بالحياة الروحية؛ ويطمئن إلى ما يتعلَّق به من معنويات. ولا يرتضى دونه بديلاً.. ولما كان الإنسان مكونًا من جانبين: «روح» و«مادة» فقد يطغى عليه جانب الروح فينقطع له، وقد يطغى عليه أيضًا جانب المادة فلا تفرقه عن البهائم والسباع والحشرات.

هنا تكون عظمة التصوف: أن يسبح الإنسان فى عالم الروح .. ويهيم بجمال الله فى كل شىء، لايصرفه عن الله صارف، ولا تعوقه علاقة من العلائق، بل «يكون مع الله بلا علاقة» كما قال الجنيد.

التصوف ـ إذن ـ عبادة خالصة، نقية، طاهرة لوجه الله تعالى، يصدقها السلوك، وتدلل عليها طريقة الأداء فى المعاملة الحسنة. وقبل ذلك النية الصدوقة المخلصة التى تهدف إلى العمل فينبعث العمل فى حقائق التصرف والمعاملات. إذا صدقت معاملة العبد وصدق توجهه إلى الله ووصل إلى درجة «العبد الربانى» المشار اليها فى الحديث القدسى، فقد يرى من عطايا الله ما يخرجه عن تمييزه وإدراكه ويفقده لبه، ولم لا ؟ وهو قد يصل إلى درجة يقول فيها للشىء كن فيكون بإذن الله.

هؤلاء هم الرجال .. ﴿رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾: يعاملون الناس من حسن معاملتهم لله تعالى؛ أو يظهرون ما أخفاه الله على العباد. من غير قصد ولا نية مسبقة سيئة، فيقابلون بالإنكار والإستنكار والإستغراب؛ وعليه من بعد ألوان العجب والدهش والحيرة تكفيرٌ من هنا وزندقة من هناك. كأن مقالاتهم وألفاظهم وعبارتهم سوءة مفضوحة يجب سترها! والله وحده يعلم أين تكون السوءات!!.

وثانيًا: من هنا؛ من هذا المدخل الواسع إلى التصوف، ومن هذا المفهوم الرحب، نرى أن كل مايطلق من معانى الحلول والإتحاد أو وحدة الوجود لامعنى له. وإنما هى معطيات ومسيمات يتميز بها تصنيف الفرق والمذاهب فى التصوف.

قس هذه المعانى بالذوق الباطنى والشعور بالاتصال والمعرفة اللدنية ولا تقسه بعقلك وتحليلك المنطقى، فهذه معانى ليس لها فى العقل مدخل.

نحن نقول «الإتحاد» ويراد به مذهب البسطامى فى التصوف، ونقول «الحلول»: ويراد به مذهب الحلاج. ونقول «وحدة الوجود»: ويراد بها نظرية ابن عربى وأتباعه. نقول ذلك مثلاً: ولا ندرى شيئًا عن هؤلاء إلا ما سطروه فى مؤلفاتهم، وناهيك عن «درجة الفهم» بين قراء هذه المؤلفات. ولكن الحقيقة لايعلمها إلا الله.

وقد كفر البسطامى والحلاج وابن عربى كثير من الناس، وأنكروا عليهم ولم يسلم من الصوفية إلاّ الأقلون.. فهل كانت الناس ـ ولا زالت ـ تجهل هذه العلاقة التى تربط الإنسان بالله؟! هل تناسى المنكرون طبيعة التدين الصادق؟ وهل جهلوا أعلى ما يصل إليه مجهود المتدين؟ مع العلم بأنه لم يخلو عصر من العصور من أناس يتوافرون على رعاية الشهوات، ومضلات الفتن، ومغريات الحياة، ويفرطون فى ذلك كله إلى منتهاه!!

لماذا يكون الإنكار على الحياة الروحية ولايكون على الحياة المادية؟! لماذا يستباح دم من يقول «أنا الحق» فى حالة وجد وسكر وهيام بالذات الإلهية ولم يستبح دم من يقتل ويسرق ويزنى ويتسبب فى حدوث المصائب والآفات؟!

وإذا فهمنا طبيعة العلاقة فى الطريق إلى الله، لانستطيع أن نفصل بحكم جاذم غير التسليم فى هذا الموضوع .. وأنت إذا جرّدت تلك المسميات من ألفاظها لاتجد لها معنى غير صدق التوجه إلى الله والإستغراق الدائم فى حبه تعالى وفى محبته، وفى تجربة المعاملة معه.

الإتحاد كفكرة .. رجل منحه الله من العطايا والهبات حتى ظن فى نفسه الظنون فقال حاكيًا على لسان الله« سبحانى سبحانى.. ما أعظم شأنى!!!

والحلول كفكرة .. رجل قفزت به طفرة الروح فأرسل كلمته عالية مدويّة «ما فى الجبة إلاّ الله» وصاح يقول «أنا الحق». ولم يعبأ بأحد من الناس. وهو يرى ما لايراه

الآخرون، ويبصر ما لا يبصره سواه، ويسمع ما لا يسمعه أحد غيره. «فناء» هو.. فناء عن الخلق.. وفناء عن المخلوقين.

ووحدة الوجود كفكرة.. رجل اتسعت نفسه لاستيعاب المعانى العامة فى قضايا الكون والطبيعة، وبلغ به نضوج العقل إلى أن رد الأمور جميعًا إلى الله. فالعالم كله صادر عنه .. وعائد إليه .. وليس فى الكون إلا هو، وما ثم إلاَّ هو بوجه من الوجوه.. خلق الأشياء وهو عينها .. فشاهد الجوهر واللب، ورأى قلب الأشياء لا قالبها. ففى كل شىء له آية .. تدل على أنه الواحد، وتدل على أنه الخالق، فهداه إتساع أفقه إلى أن يقول:

الحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقًا بهذا الوجه فأدكروا

جمعٌ وفرقٌ فإن العين واحدة   وهى الكثيرة لاتبقى ولا تذر

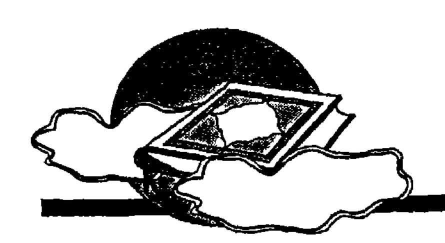
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته   وليس يدريه إلاَّ من له بصر

وهل فى الإسلام إلاَّ هذه الوحدة الشاملة الكاملة؟.. وماذا بعد الحق إلاَّ الضلال؟!!!

ولم يكن هناك ضرر على الوحدة قدر ما يكون الضرر من المفهوم المادى للوحدة، أى جعل الوحدة، وحدة مادية لا تعتد بمفهوم الألوهية، ولكن وحدة الوجود عند ابن عربى لاتضحى بمفهوم الإلوهية بل تجعل الله سابقًا على الأشياء فهو خالقها ومكونها .. وماذا تكون الأشياء بالنسبة إلى الله، وماذا تكون الكثرة بالقياس إلى الواحد؟ لا شىء.. أى والله.. لا شىء!!

الواقع أننا لانفهم هذه المذاهب إلا فى ضوء ذلك التقسيم والتصنيف للمذاهب والفرق، ولانفهمها فى ضوء المعنى الرحب لمفهوم التصوف الذى يحكم العلاقة الطيبة الخالصة بين الإنسان والله ولا يعلم طبيعة هذه العلاقة إلاَّ الله وحده. وعلى الله فيما تتوجه إليه قلوب المتصوفة قصد السبيل.





الفصل السابع

الغناء فى التوحيد



الفصل السابع
«الفناء فى التوحيد»

تمهيد:

يمكن القول بأن هناك ثلاث روابط أساسية تجمع أسس الطريق الصوفى ليصل السالك بعد ذلك إلى «الفناء فى التوحيد» وهى كما سنتناولها على الترتيب:

(١) مجاهدة النفس.

(٢) المعرفة.

(٣) الفناء.

«فالفناء فى التوحيد» عند الغزالى لا يتم إلا بعد مجاهدة النفس، فإذا انصلحت النفس بالمجاهدة فهى فى طريقها بهذه الصلاح إلى المعرفة. والمعرفة الحقيقية بالله تؤدى بالضرورة إلى الفناء فى التوحيد. والنفس البشرية التى تتهذب وتترقى لا تسير فى هذا الطريق طفرة واحدة أو يتم لها الوصول دون مقدمات. وإنما هى فى طريقها إلى الفناء - مروراً بالآداب النفسية - لابد وأن تبدأ باليسير الهين الذى تتقبله وتألفه وتفضى إليه من صنوف المجاهدات.

ثم تتخذ من اليسر شدة، ومن اللين عسراً، ومن السهولة درجات تترقى فيها لتصل بعد ذلك إلى صعوبة السلوك.

وقد سمى الغزالى هذا بـ «منهاج رياضة المريد»[1] وأطلقنا نحن عليه «معارج آداب النفوس». والمقصود من ذلك، أن النفس إذا جنحت عن قانون الإرتقاء السلوكى والأخلاقى لتعلو عليه بسلوكيات تتجاوزه، فإنها حتمًا سوف تخالف ما وقر فيها من

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٩ قال عنه وهذا: «منهاج رياض المريد وتربيته فى التدرج إلى لقاء الله».

«طبع» أوتقضى على العادة التى ألفتها وصارت عليها منذ أن شبَّت؛. وقد يؤدى ذلك بها فى أودية المهالك.

فمعارج الآداب النفسية تبدأ بالإلتزام الأخلاقى، ومجاهدة الأهواء مروراً بالمعرفة وتنتهى - إن صح القول - بإسقاط الإلتزام والمجاهدة والمعرفة. فإذا وصلت إلى مرحلة الفناء لا تكون ملتزمة بشىء، فإذا انتقلت من الفناء إلى البقاء لا تحتفظ بشىء قدر ما تحتفظ بالالتزام، لأنها تعودَّت عليه وصارت هى عينها من جنس الإلتزام.

عند ذلك يصفو اللب والقشر معًا، ويبقى الظاهر دليل باطن، والباطن أصل الظاهر، وترى الشكل متفقًا مع المضمون، والمعنى فى ذلك كله أن تتطهر النفوس أولاً من الأدران والآفات ثم ترقى لتستقبل النفحات والعطايا والهبات.

أشار كثير من الصوفية إلى هذه الآداب النفسية، بل إن التصوف فى جوهره قائم على هذه الآداب، وقد ضرب لنا الحكيم الترمذى عديداً من الأمثلة التى تتهذب بها النفوس، وترتاض عليها القلوب وتنصقل الأفئدة وتلين الحواشى والطباع.. وهى فى ذلك كله تخشى الله. فقال فى كتاب «الرياضة وأدب النفس» بعد كلام طويل «إن النفس إذا اعتادت اللذة والشهوة، والعمل بالهوى، أقبل على فطمها عن العادة فى كل شىء، فكلما أشتد عليها فطم شىء، فأقبل قبل ذلك الشىء حتى تفطمها عنه حتى يصير قلبك حرًا، يألف مع الله عز وجل برُّه ولطفه»[1].

مَثَلُ ذلك فيما يشير الحكيم الترمذى؛ كمثل الصبى يألف ثدى أمه، حتى لا يكاد يصبر عليه ساعة، فإذا فطمته أمه؛ أشتد عليه الفطام وبكى وقلق، فإذا دام الفطم نسيه وأقبل على الطعام والشراب؛ فكلما وجد حلاوة الأطعمة والأشربة هجر الثدى وعاف ذكر اللبن.

وكان الحارث المحاسبى يرى أن جهاد النفس واجب[2] لأن النفس الأمارة

(١) الحكيم الترمذى: كتاب الرياضة وأدب النفس ص٨٦، ٨٧.

(٢) الحارث المحاسبى: الوصايا ص٧٩.

مجمعة على تضييع حقوق الله، فليس برشيد من يضيع أوامر الله وحقوقه، وأن حقوق الله لأكثر من ذلك الإهمال والتضييع، فالذى يظهر العجز عن القيام بها، فلا أقل من الحزن الدائم العظيم، وكل المصائب تهون إلاَّ مصيبة التضييع لحقوق الله. وهو يحسب الناس لا يحزنون لمصائب الدين بقدر حزنهم على مصائب الدينا، فلذلك يوصيهم بمجاهدة النفس فى الرعاية لحقوق الله.

وكان الجنيد رحمه الله يقول فى تعريف معنى الصدق هو: «القيام على النفس بالحراسة والرعاية لها، بعد الوفاء منك بما عليك مما دلَّك العلم عليه، فى إقامة حدود الأحوال فى الظاهر، مع حسن القصد إلى الله عز وجل فى أوَّل الفعل»[1].

بمجاهدة النفس - إذن - يتحقق للعبد معارج الآداب، خطوة تعقبها خطوة، ومسيرة تتدرج من اليسر إلى الشدة، ومن الضعف إلى القوة، حتى تعتاد النفس طرائق الإرتقاء، وتتهذب بأساليب التهذيب الروحى المطلوب.

والنفوس العارجة إلى الكمال دفعة هى نفوس ظمأى يكاد يُقتِّلها الشوق وتترنح بين أحضان الحنان المفقود، فلما أتيحت لها فرصة العروج.. لم تجد ما يعوقها عن الحركة أو يحول بينها وبين الوثبة الأخيرة التى تتصل فيها بالله، فقد وقر فيها حب الصلاح والإصلاح، وأنصلح عندها سبيل الهداية، واستقرت فيها سليقة الإرتقاء الأخلاقى؛ فها هى إلى الفناء، ومع «الفناء» على موعد اللقاء..!!

وهنا فى هذا الفصل نتناول ثلاثة بحوث ترتبط بالفناء وتؤدى إليه:

أولاً: مجاهدة النفس كما قدمها الغزالى ثم علاقة الذكر بالفناء.

ثانيًا: المعرفة عند الغزالى وهى من العوامل الهامة للوصول إلى الفناء.

ثالثًا: الفناء فى التوحيد كموضوع مستقل قدمه الغزالى.

---

(١) أبو القاسم الجنيد: فى الفرق بين الإخلاص والصدق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٦٢ ش.

أولاً: مجاهدة النفس:

مجاهدة النفس.. شرط الطاعة وشرط الإلتزام بقانون السلوك. وطريق المجاهدة عند الغزالي يتحقق من صفة المريد الكامنة في مغالبة الهوى والسيطرة على الشهوات حتى يتحقق له الوصول. والمفروض في بداية الطريق أن يكون المريد قوى الإرادة، صادق العزيمة، يقدر على تغيير العادات السيئة والتخلق بالأخلاق المحمودة. أما ما خالف ذلك؛ فهو يعدُ في نظر الغزالي من عوائق الوصول.

يقول: «إن طريق المجاهدة مضادة الشهوات ومخالفة الهوى في كل صفة غالبة على نفس المريد»(١).

والمعروف أن تغير العادات السيئة شيء غاية في الصعوبة عند أصحاب العزائم الذين يكررون المحاولات ولا يملون التكرار، فما بالك بالآخرين، ممن ضعُفت فيهم النفوس وفقدوا صفه الإرادة الغلاّبة على نفس المريد؟!

وفي المجاهدة ـ كما قدمها الغزالي ـ تكمن فضيلة التغيير الأخلاقي، وليس من شك أن العادة السيئة هي من الرذائل التي تتمكن في النفس البشرية كتمكن الحشائش التي لا قيمة لها من الأراضي المهيئة للزراعة والإخصاب. فإذا أقتلعت هذه النباتات من جذورها صارت الأرض صالحة للإنتاج. وكذلك النفوس البشرية؛ فمن الضروري أن تقلع عنها كل العلائق النابتة من فعل المعاصي والرذائل وألوان الآفات. ومن النفوس ما تتمكن منها العلائق والشهوات، فلا خلاص لها ولا إصلاح إلا بموتة أبدية أو حكم جائم بالإعدام.

وطبيعة الإنسان البشرية أسيرة بين هاتين العادتين: السيئة والحسنة، مرة يرد غواية النفس ويقهر عاداتها السيئة. ومرة أخرى لا يتوافر لديه رد جماح الغواية من طغيان النفس اللحوح. فالمجاهدة واجبة. ورحم الله البوصيري حين قال:

من لي بردِ جماح من غوايتها ... كما يرد جماح الخيل باللجم

---

(١) الغزالي: الإحياء جـ٣ ص٧٧.

وفى هذا المعنى قال الشيخ شمس الدين الأزهرى الأنصارى فى تخميسه على البردة الشريفة:

طوراً أراهـــا مع الأيـام هازلة وتارة عن وجوه الخير غافلة

فلا يعانى الورى كالنفس غائلة كم حُسِّنت لذة للمرء قاتلة

من حيث لم يدر أن السم فى الدسم[1]

من أجل ذلك؛ وضع الغزالى منهجًا تربويًا صالحًا لمعالجة النفوس؛ وتتمثل بدايته فى أن المريد يشاهد الآخرة بقلبه مشاهدة يقين ويشتاق إليها وهو مستهين بنعيم الدنيا ولذاتها.. بل الذى لا يطلب الآخرة ولا يريد لقاء الله فإنما ذلك لعدم إيمانه بالله واليوم الآخر[2].

ومن الواضح أن الغزالى يرد بداية الطريق إلى «الإيمان» فالإيمان الصادق هو قائد الإنسان إلى حظيرة الآخرة، وهو مفتاح الطريق.و عدم السلوك ـ كما يقول الغزالى ـ يمنع الوصول كما تمنع عدم الإرادة من السلوك وعدم الإيمان من الإرادة. فالأصل هو «الإيمان» الذى يتوجه به المريد إلى سلوك الطريق، وبه تتم المجاهدة حيث لا تنفع المجاهدة من غير إيمان.

وليس معنى الإيمان الذى يقصده الغزالى هو حديث النفس وحركة اللسان بكلمتى الشهادة من غير صدق وإخلاص، ولكنه كما حكى عن بعض المشايخ: «هو أن يكون الكُل منك مستجيبًا فى الدعوة مع حذف خواطر الإنصراف عن الله بسِّرك، فتكون شاهدًا لما له، غائبًا عما ليس له»[3].

الإيمان؛ «هو النور الذى يقذفه الله فى قلوب عبيده عطية وهدية من عنده، تارة ببيِّنة من الباطن لا يمكنه التعبير عنها، وتارة بسبب رؤيا فى المنام، وتارة بمشاهدة حال

(١) الشيخ شمس الدين الأنصارى: نشيد الورقاء فى تخميس البردة للإمام البوصيرى ص٩.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٥.

(٣) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٥١.

رجل متدين وسراية نوره إليه عند صحبته ومجالسته؛ وتارة بقرينة حال»[1]. ومن أقوال الجنيد فى تعريف الإيمان: «هو الذى يجمعك إلى الله، ويجمعك بالله والحق واحد، والمؤمن متوحد، ومن وافق الأشياء فرقته الأهواء، ومن تفرق عن الله بهواه، وتبع شهوته وما يهواه، فاته الحق، ألا ترى أنه أمرهم بتكرار العقود عند كل خطرة ونظرة فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا آمَنُوا؛ الَّذِينَ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[2].

الأصل ـ إذن ـ هو الإيمان؛ فإذا أحسن المريد فهم حقائق الإيمان، أحسن النظر إلى طريق المجاهدة الذى يكون فيه حرث الآخرة وتجارتها.

على أن حد الكفر والإيمان لا يتجلى للقلوب المدنسة بطلب الجاه وحب المال والسلطان؛ وإنما يتكشف ذلك لقلوب ـ كما يصورها الغزالى ـ: «طهرت عن وسخ أوضار الدنيا أولاً؛ ثم صقلت بالرياضة الكاملة ثانيًا، ثم نورت بالذكر الصافى ثالثًا، ثم غذيت بالفكر الصائب رابعًا، ثم زينت بملازمة حدود الشرع خامسًا، حتى فاض عليها النور من مشكاة النبوة»[3].

ونرى فى ذلك السلم المتدرج لمراحل السلوك التى يراعى فيها الغزالى طبائع الإنسان حتى ينال الوصول؛ نراه معتدلاً سُنِّيًّا يمشى على التؤدة والتمهل؛ ولا يقفز بالسالك قفزة فجائية؛ إذ ليس الوصول هينًا يسيرًا حتى يبلغ فيه السالك الدرجة العظمى وإنما لا بد من خطوات له، والرياضة المجاهدة شرطها الأول. ومن موانع الوصول إلى طريقة الآخرة وعوائقه عند الغزالى، هو غفلة العلماء، وميلهم إلى الهوى وعدولهم عن نهج الطريق؛ وهو أيضًا السبب فى عدم الإيمان. فلا يتم الإيمان إلا بتوجيه الهداة والمذكرين والعلماء بالله تعالى الهادين إلى طريقه، والمنبهين على حقارة الدنيا وانقراضها

(١) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص١٥١.

(٢) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٠٠، والآية من سورة النساء: ١٣٦.

(٣) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص١٢٤،وكذلك انظر د. أحمد فؤاد الأهوانى: التربية فى الإسلام ط دار المعارف د.ت ص٩٤.

وعظم أمر الآخرة ودوامها. ومهما كان المطلوب محجوبًا، والدليل مفقودًا؛ والهوى غالبًا، والطالب غافلاً، أمتنع الوصول وتعطلت الطرق لا محالة»[١].

وإذا كان هذا حال العلماء، فلم يجد الغزالى بُدًّا من تقديم الشروط التى يلتزمها المريد فيصفو له الحال بعد المجاهدة والإلتزام فيبلغ درجات الوصول.

وأول هذه الشروط التى يجب تقديمها فى الإرادة هى: رفع السد والحجاب الذى بينه وبين الحق، فإن حرمان الخلق عن الحق سببه تراكم الحجب ووقوع السد على الطريق. وهذا السد الذى بين المريد وبين الحق أربعة: المال، والجاه، والتقليد، والمعصية[٢].

وفى صدق العبد فى إرتفاع السد تبلغ مجاهداته أقصاها؛ فالنفس تتشبث دائمًا بهذه العقبات. المال يحجب صاحبه عن الله عز وجل ولا يرتفع عنه الحجاب إلا بالتواضع وإيثار الخمول والهرب من الجاه وأسباب الذكر. والتقليد حجاب لا يرتفع إلا بترك التعصب للمذاهب. وبالمجاهدة ينكشف للعبد حقيقة الاعتقاد السليم. والعصبية حجاب لا يرفعه إلا التوبة[٣].

ومن هنا فقد تكون مجاهدة النفس الإنسانية من الشدة والعسر بحيث لا يقدر العبد على مغالبتها وهو مقهور بسطوة الشهوات والعقبات أو مدحور من مواطن العزيمة المخلصة والجهاد الأبى. وإنها ـ أيضًا ـ لمطواعة لينة إذا كان الإنسان مالكًا لزمام نفسه صادقًا فى عزيمته؛ فقد يطويها بعزيمته كيفما يشاء؛ وتطويه هى بضعفه وخنوعه واستسلامه. وفى هذه المصارعة يتحقق معنى الجهاد الأكبر الذى يبقى العبد دائمًا على قوة مسترسلة فى مغالبة الأهواء والشهوات. ومما لابد له فى ذلك هو الإستضاءة بنور الكتاب والسنة[٤].

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٥.

(٢) د. سعيد مراد: التصوف الإسلامى ص٢٠٣.

(٣) الغزالى: الإحياء، جـ٣ ص٧٥.

(٤) الشيخ شمس الدين الأنصارى: نشيد الورقاء فى تخميس البردة البوصيرية ص٩.

لديك نـوران فأستـــمسك بنصهما   وأسهر طوال الليالى رهن فحصهما

وأبسط يديك وجانب شر حرصـهما   وخالف النفس والشيطان وأعصهما

وإن هما محضَّاك النصح فاتَّهم

والمقصود بالنور هو نور المناهج والتكاليف يحفظ العبد به حق الشرع، ويهتدى به إلى المعرفة برياضة النفس على قمع الشهوات.

وشهـوات البدن أو شهـوات النفس هى الحائل بينه وبين ذلـك النور الإلهى، فإذا ملك الإنسان زمام نفسه صار من الموفقين فى رعاية النور الممدود بين الأرض والسماء.

ويأتى النور بمعنى الهـداية يهدى الله لنوره بها من يشـاء، فهذه الهـداية نور يشرق فى القلب من مشكاة الربوبية ـ كما قال الغزالى ـ ثم تنـقدح فيه خواطر الخير من خزائن الغـيب ومداخـل الملكوت، ولا يخـفى على هذا النور خـافيـة ولا يروج عليـه شىء من مكايد الشيطان[1].

ولا يُراد النور حـين يـُراد به إلا للهـداية، «فـالمصـروف عن طريـق الهـداية باطل وظلمـة، بل أشـد من الظلـمة: لأن الـظلمـة لا تهـدى إلى البـاطل كـمـا لا تهـدى إلى الحـق»[2]؛ فإذا انكشف للعبد هذا النور الإلهى ـ بعـد تطبيق المناهج المشرَّعة والتكاليف المفروضة ـ غناه ذلك عن دراسـة الدارسين وبحوث الباحثين، لأن النفس المريضة تحتاج إلى التَّعلُّم وإنفاق العـمـر فى تحصـيل العلوم دون أن ينكشف لهـا من هذا النور شىء، ولكن النفس التى يخف مرضها، وتكون عـلتها ضعيفة وشرُّها دقيـقًا لا تحتاج إلى زيادة تعلم وطول تعب؛ ويكفـيهـا من ذلك أدنى نظر وتفكر. لأنهـا ـ فيمـا يصرح الغـزالى ـ ترجع بذلك إلى أصلها وتقبل على بدايتها وحقيقتها، وتطلع على مخفياتها، وتعلم أكثر الأشياء فى أقل الأيام، وتعبر عن المعلومات بحسن نظام وتصير عالمة كاملة مكتملة[3].

وتبقى بعد ذلك تلك النتيجة المحمولة على نور المناهج والتكاليف. فإن قال قائل:

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٤٦.   (٢) الغزالى: مشكاة الأنوار ص٨٢، ٨٣.

(٣) الغزالى: الرسالة اللدنية ص١٢١.

إن نوراً من الإنسان يصدر عنه دون سعى أو جهاد أو تكليف، فثق أنه من أفاعيل السحرة والمشعبذين. فلا نور من غير تكليف ولا هداية بلا منهج متبع.

وهذا ما يذكرنا بقول أبى يزيد البسطامى رحمه الله: «لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرفع فى الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى؛ وحفظ الحدود وأداء الشريعة»[1].

والهداية مضمون قائم على «نور المناهج والتكاليف»، ندرك ذلك عندما نتذكر قول الجنيد أيضًا حين قال له رجل ذكر المعرفة بأن أهل المعرفة يصلون إلى ترك الحركات والفرائض والتكاليف من باب البر والتقوى إلى الله تعالى: فقال له الجنيد: هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال. ولم يكن الجنيد من الذين يقبلون هذه الترُّهات. ولشدة خطورة هذا القول، فالذى يسرق ويزنى بالقياس إلى ذلك بعد أحسن حالاً وقال: إن العارفين أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة، إلا أن يحال بى دونها[2]. ولك أن تتأمل قوله أيضًا: «الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلاَّ من أقتفى أثر الرسول ﷺ وأتبع سنته، ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه»[2].

والله قد وضع الأصل لنوره فى المناهج المشرَّعة والتكاليف المفروضة، ومنها نور الهداية الإلهية لبنى الإنسان، ولا تكون الهداية ولا يكون النور إلا للذين يحسنون المجاهدة، ويرعون المنهج الربانى، فيحفظهم الله فيمن عنده، ويتجلى فى قلوبهم ذلك النور الإلهى كلما أشرقت عليها أنوار العبودية الخالصة ونَبَعتْ منها آفاق التجلى والإستقبال. ولا تكون الهداية ولا يكون النور إلا لأصحاب القلوب الطاهرة وأرباب الأحوال الصافية، والمقامات العالية والطاعة النقية، لا لأصحاب المظاهر والظواهر وعُبَّاد الأشكال والألقاب والعناوين. فهؤلاء المترسمون بغير مضمون لا يجدون سبيلاً للهداية ولا طريقًا لتلقى النور.

---

(١) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٤٠.

(٢) السلمى: طبقات الصوفية ص١٥٩.

المجاهدة مفتاح الوصول:

لا يتم منهاج رياضة المريد إلا بتمام المجاهدة والتجربة، فإن طريق الصوفية عبارة عن تجربة تنطق فيها مشاعر المريد بالصفاء والتجرُّد. وهذا التجرد لا يحصل إلا مع صدق الإرادة واستيلاء حب الله تعالى على القلب حتى يكون فى صورة العاشق المستهتر الذى ليس له إلا هم واحد. قال الشبلى للحصرى: «إن كان يخطر بقلبك من الجمعة التى تأتينى فيها إلى الجمعة الأخرى شيء غير الله تعالى فحرام عليك أن تأتينى»[1].

يدلنا ذلك على قطع عقبان القلب وأعظمها الإلتفات إلى الدنيا، فإذا ضعَّف العبد المجاهدة، أزاح بملازمة الأوراد والأذكار العلاقة الشاغلة عن القلب. ويذكرنا هذا بقول الجنيد إن التصوف هو أن يكون فيه العبد بلا علاقة مع الله[2].. ولتكفى فقط علاقته الوثقى مع الله.

وهو ما يتطلب من المجهود الصادق ما يجعل السالك قادراً على أن يكون مع الله دون شواغل وعلاقات. وفى ذلك كله يزدان طريقه بالممارسة والتمرين؛ فما يشق عليه فى جانب قد يهون عليه ويعذب له من جانب آخر، وهو بين المشقة الغالبة وبين اللين والهوادة والعذوبة؛ لا يزال متقلبًا يشعر بحلاوة التدرج من حال إلى حال، ويمشى بين حظى صعبة مملوءة بالعوائق الشاغلة وعوالق الآفات؛ لكنه يضاعف المزيد من بذل المجهود.

وهذا هو مفهوم «القلب المتقلب» الذى أشار إليه الغزالى؛ وقال إنه تبدو فيه خواطر الهوى فتدعوه إلى الشر فيلحقه خاطر الإيمان فيدعوه إلى الخير، فتنبعث النفس بشهواتها إلى نصرة خاطر الشر فتقوى الشهوة وتحسن التمتع والتنعم، فينبعث العقل إلى خاطر الخير ويدفع فى وجه الشهوة ويقبِّح فعلها وينسبها إلى الجهل.. فتميل النفس إلى نصح العقل فيحمل الشيطان حملة على العقل فيقوى داعى الهوى.. فتميل النفس إلى

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٧، وكذلك انظر: الشيخ محمد الجنيبهى: أصدق النصائح ط مكتبة صبيح د.ت، ص٩٥، ٩٦.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص٤٥.

الشيطان وتنقلب إليه، فيحمل الملك حملة على الشيطان. فعند ذلك تمتثل النفس إلى قول الملك فلا يزال يتردد بين الجندين متجاذبًا بين الحزبين إلى أن يغلب على القلب ما هو أولى به[1].

فإن غلب على القلب الصفات الشيطانية مال إلى جنسه من أحزاب الشيطان، وإن كان الأغلب عليه الصفات الملكية؛ لم يصغ القلب إلى إغواء الشيطان وتهوينه أمر الآخرة، ولكنه يميل إلى حزب الله تعالى وتظهر عليه الطاعة بموجب ما سبق من القضاء على جوارحه.

ويقول الغزالى: «فقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن - أى بين تجاذب هذين الجنديين - وهو الغالب - أعنى التقليب والإنتقال من حزب إلى حزب، أما الثبات على الدوام مع حزب الملائكة أو حزب الشيطان فنادر من الجانبين»[2]؛ وذلك مما لا يكون إلا من رجل عرك الحياة الروحية، ففطن إلى سر تقلُّب القلوب.

فمن الواضح أن الغزالى يحدثنا عن تجربة روحية خاض غمارها، فقد كان قلبه هو نفسه من هذا النوع: لم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعى الآخرة قريبًا من ستة أشهر، ولم يستطع أن يتخلص من هذه الحيرة فى التردد إلا بالمجاهدة والإلتجاء إلى الله - كما أخبرنا فى المنقذ[3] فلابد - إذن - من المجاهدة والرياضة للمريد.. حتى تتصفى بهما النفس من العلائق والوساوس، والمعوقات؛ كما يتصفى الزبد فيذهب جفاءً ويبقى ما ينفع الناس حاضراً يهذبهم ويرقيهم ويعلمهم طرائق التهذيب والإرتقاء.

والمجاهدون لا يستعذبون شيئًا أكثر من استعذابهم حلاوة المجهود الذى يبذلونه عن طيب خاطر؛ فريضة من الله؛ وإن كان فيه ما يقهر النفس على الطاعة والالتزام. لكن غاياتهم لاتزال تهدف إلى تربية الطوايا المحفورة فى جوف النفوس، فيلزموها بإرادتهم فتنقاد لهم طيعة لينة يملكون فيها الزمام، ولا تملكهم أنفسهم فى شىء، ويغلبون الأهواء ولا يغلبهم الهوى فى شىء.

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٤٧.
(٢) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٣٧.
(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٢٨.

والصوفية ـ وحدهم ـ هم الذين قهروا النفس على الطاعة والالتزام أو بالأحرى فهموا كيف يعالجون النفس ويروضونها على منهاج الطاعة ومسيرة الالتزام... لا جرم أنهم أرباب إرادة وأصحاب عزيمة جبارة.

قال الجنيد: «أرقت ليلة فقمت إلى وردى، فلم أجد الحلاوة التى كنت أجدها، فأردت أن أنام، فلم أقدر؛ فجلست فلم أطق الجلوس، فخرجت فإذا رجل ملتف فى عباءة، مطروح على الطريق؛ فلما أحس بى قال: يا أبا القاسم إلى أين الساعة، فقلت: يا سيدى من غير موعد؟ قال: بلى سألت الله عز وجل أن يحرك إلىَّ قلبك. فقلتُ: قد فعل. فما حاجتك؟.. قال: فمتى يصير داء النفس دواءها؟ فقلت: إذا خالفت النفس هواها، فأقبل على نفسه فقال: أسمعى فقد أجبتك بهذا سبع مرات فأبيت أن تسمعيه إلا من الجنيد؛ ها قد سمعتيه، ثم أنصرف وما عرفته»(١).

ومن هذه القصة التى رواها الغزالى عن الجنيد، يتضح أن هؤلاء القوم هم الذين ملكوا زمام النفس، وأصاخوا لنداء الضمير. وهم مستعدون لصيانة النفوس والقلوب حتى لا يكاد يبقى فيها ما يكدر صفاءها أو يلوث منها شيء ولو قليل. لأنهم قطعوا شوطًا كبيرًا فى الحفاظ على هذه الملكة الرائعة التى تجعل النفس تتقبل شتى ألوان الأوامر الإلهية ولا تلبى شيئًا من أوامرها لتخرج من بعد وهى مسرورة بنتيجة التنفيذ والتطبيق.لكن لابد فى ذلك من قانون منهجى للعبد يحكم المسيرة ويعزز القدرة على السلوك بعزيمة لا تنفصم عراها، وهذا القانون هو قانون «التدرُّج والإنتقال» الذى أشار إليه الغزالى فيما سبق أن أوردناه.

ولا يحسب هذا القانون فى عرف المجاهدة قانونًا إلا من ناحية كونه يراعى الطبائع والغرائز التى تستقر عليها النفوس وتألفها؛ ونجد صعوبة فى مغالبتها أو مصارعتها.. فبقانون «التدرُّج والإنتقال» قدم لنا الغزالى الخصائص التربوية يتعرف بها المريد على معارج آداب النفوس؛ ولا يمضى إلى مغالبتها دفعة واحدة لتذهب عنه علائق

(١) الغزالى: مكاشفة القلوب ـ الطبعة الأولى؛ مكتبة زهران، القاهرة ١٩٩٠ ص٢٣٨، وكذلك انظر الإحياء جـ٢ ص٦٦ ـ ٦٧.

الشـهوات وألوان الأهـواء والملذات، ولكنه يتـبَّع فى ذلك؛ خطوات قـانون السلوك فى التـدرج والانتـقـال وهو ضـامن من بعـدُ قطع عـلائق الشـهـوات وقـهـر ألوان الأهواء والملذات، لا لأنه قوى العزيمة، صـادق المجاهدة فقط، ولا لأنه يريد أن يتخلص من هذه العلائق بإدراكـه لعناء المفاوز التى يمر بهـا قاطعًا كل مرحلة، ولا لأنه يريد أن يصـفو له الحال ويتـذوق من مسيرته الروحـية ثمرات الطـريق. ولكن أيضًا بالإضـافة إلى ذلك - فلأنه يتبع قـانونًا هامًا للتدرج والانتقال فـيمضى به إلى الغاية التى يقـصدها على أكمل وأقصد سبيل.

وهذا القانون هو المسمى من قبيل الغزالى «بمنهـاج رياضة المريد» ويتضـمن جميع الوسائل العملية والسلـوكية للرياضة الصوفية. ومن الشـروط الهامة فى هذا المنهاج عند الغزالى أن المريد ليس عليـه أن يأخذ هذا المنهاج وهو بمعـزل عن شيخ يقتـدى به ويعلمه أصـول الطريق. فالمجـاهدة مـفاوز لا يقطعـهـا المريد بمفرده ولا يصـبـر عليهـا فى بداية الطريق.

وسبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة، فإن لم يكن له شيخ يهديه إلى سواء السبيل؛ قاده الشيطان إلى طرقه وسلك به بوادى السبل المهلكة، ولأهمية أن تكون الإرادة سبيل المجاهدة اشترط الغزالى على المريد أن «يتمسك بشيخه تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد بحيث يفوض أمره إليه بالكلية»[1].

وهذه والله قاعدة هامـة من قواعد السلوك فى الآداب الصوفـية.. لأن طريق القوم كلها مجاهدة ومكابدة وليس فيهـا راحة ألبتة. ومن شأن المريد أن يوفى بكل شىء شرطه عليه الشيخ سواء أكان صعبًا على المريد عادة أم سهلاً.

وإذا جـاز للشيخ أن يشـترط عـلى المريد، فليس من الجـائز على المريد أن يشتـرط على الشيخ بل يكون مـعه «كالميت بين يدى الـغاسل» فكما أنه ليس للمـيت شرط على غاسله، فكذلك المريد ليس له شـرط على شيخه.. قال الشعـرانى: «وكل مريد صدق مع

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٦.

شيخه فلا فرق بينه وبين الميت»[1]. ولا شرط للصحبة الصادقة والقبول من الشيخ؛ غير عدم المخالفة من المريد.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الجنيد لم يقبل الحلاج وكان ينكر عليه، لأنه ترك صحبه سهل ابن عبدالله التسترى، وعمرو بن عثمان المكى بدون إذن وأتى إلى الجنيد. فلم يجد الجنيد بُدًا من أن يبدله مكان الأنس إيحاشًا وقال له «أنا لا أجتمع بالمجانين والصحبة تتطلب كمال العقل»[2]. وإنما حدث ذلك لعدم مراعاة الحلاج آداب الصحبة.

وقد كان الجنيد إذا تكلّم بشيء وعارضه أحد من المريدين؛ يقول: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ﴾[3]. وكان يقول: «من كتم عن شيخه شيئًا من أحواله ولم يذكره له ولو إيماءً وتعريضًا، فقد خانه، وصار منه على باطنه عقدة فى الطريق، ولو أنه كان ذكر لشيخه ما فى ضميره لحل له بكلامه عقدته»[4].

غير أن الجنيد نبه قبل الغزالى على ضرورة أخذ الطريق عن شيخ فهو بمثابة الطبيب، وحاجة المريد إلى الشيخ كحاجة المريض إلى الطبيب؛ وإذا كَمُلت حاجة المريض إلى الطبيب كملت بالتالى حاجة المريد إلى الشيخ. يقول الجنيد فى كتابه إلى عمرو بن عثمان المكى: «أعلم أن الطبيب العالم المجرب، والحكيم الناصح المؤدِّب أعلم بدنف الأبدان، والعلل المخامرة بآفاتها للأديان، لأن المعبر عنهما يعبر عما يحدث من ذاته، والواصف لما حل به بلائه، فقصر عن بلوغ نعته لذلك، مختلف عن الوصف لما هنالك، ووصف المتطبب الخبير المجرب البصير يكشف لأهل الأمراض عما وجدوه؛ وينبئهم عن زوال ما قعدوه، حتى كان الموصوف بعبارة اللسان منظور إليه بحقيقة العيان».

---

(١) الشعرانى: الأنوار القدسية ص٢٠٣ وكذلك انظر: السهرورى: عوارف المعارف ص٨٠، ٨١، ٣٦٤.

(٢) انظر أخبار الحلاج ص٣٨، ٣٩ ـ وأيضًا الهجويرى: كشف المحجوب ص٢٢٥.

(٣) الشعرانى: الأنوار القدسية ص٢٠٧، والآية ٢١ من سورة الدخان: وكذلك انظر السهرورى: عوارف المعارف ص٣٧٠.

(٤) الشعرانى: الأنوار القدسية ص٢٠٧.

وقـد تكون حـاجـة المريد إلى الشيخ عنـد الجنيـد أعظم من حـاجـة المريض إلى الطبيب، فـإن ضرر الأديان أشـر من ضـرر الأبدان، وسـقم الجوارح والأجسـام أهون وأسهل من سقم القلوب والأفهام، لأن عِلَلَ الدين والآفات المعترضة على اليقين سبب البوار؛ وموردة لأهلها على النار؛ ومؤدية إلى سخط الجبار؛ أما أمراض الجوارح وأسقام الأجسام، فذلك ضرر يؤمل برؤه، ويزول مكروهه شره..[1].

وعند الغزالى أن طب القلوب قريب من طب الأبدان[2] فهو يشير إلى الفروق الفردية بين المريدين التى يجب أن يراعيها الشيخ، فلا يشير عليهم بنمط واحد من الرياضة[3]. وعلى الشيخ المتبوع الذى يطب نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف فى فن مخصوص، وفى طريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم. وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم، بل ينبغى أن ينظر فى مرض المريد، وفى حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة؛ ويبنى على ذلك رياضته»[4].

ومما لابد للشيخ له أن يشدد على المريد فى المجاهدة؛ فلئن كان الغزالى قد راعى الفروق الفردية بين المريدين فلا يمنع ذلك عند الصوفية من التشديد على المجاهدة، وفى هذا التشديد نراهم لا يعبأون بالرخص، لأنها ليست من علامات المجاهدة فى سبيل الله؛ فالمثوبة على قدر المشقة.

ومن شرط الشيخ على المريد أن يحاسبه على أنفاسه وحركاته ويضيق عليه بقدر صدقه فى إتباعه، فإن طريق الشدة ليس للرخاء فيه مدخل، والرخصة إنما هى للعامة، لأنهم قنعوا بكونهم يطلق عليهم اسم الإيمان خاصة؛ مؤدين لما فرض الله عليهم دون

---

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب إلى عمرو بن عثمان المكى ـ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٣٦ش.

(٢) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص٣١ وكذلك: الإحياء جـ٤ ص٥١.

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٠٥.

(٤) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٦١ وقارن: الإحياء جـ٤ ص٥١.

زيادة؛ ومن طلب الأنفسْ والزيادة على مرتبة العوام، فلابد أن يذوق الشدائد فى نيل ذلك[1].

ولكن إذا كان الأمر المحكم فى المجاهددة كذلك، فهل يجوز أن يعتقد المريد فى شيخه العصمة؟!

لا ينبغى - كما يشترط المشايخ أنفسهم على المريدين - أن يعتقد المريد أو السالك فى المشايخ العصمة وإن كانوا محفوظين، فليست العصمة لأحد إلا للأنبياء. وقد يَنفُر المريد من الشيخ إذا صدر منه ذنب وهو معتقد فيه العصمة من الذنوب. والفرق بين العصمة والحفظ، أن العصمة تمنع من جواز وقوع الذنب. والحفظ لايمنع ذلك. وأولياء الله؛ يقدح زللهم فى قواعد الدين بخلاف الأنبياء، فإن المعجزة دلت على عصمتهم فيما يخبرون به عن الله تعالى وفيما يفعلونه بيانًا للتكليف[2]. وبهذا نتبيَّن أن الإرادة هى المنهج الحركى فى الطريق،و أساس الوجود والمعرفة؛ بها يثبت الصوفى وجوده، ويبلغ مطلوبه، ويتصل بربه، هى نقطة البدء - فيما يقول الدكتور إبراهيم مدكور - ونقطة النهاية، لا يبدأ المريد إلا بها ولا يمكن أن يصل بدونها، هى من المتصوفة بمثابة العقل من الفلاسفة.

وما التصوف إلا ثمرة وجدان حى وإرادة قوية. فالذوق الصوفى ليس عملاً من أعمال العقل، وإنما هو من مظاهر الوجدان والإرادة، والتجربة الصوفية كلها سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية والصوفى أولاً وأخيراً «مريد» إلا أن الإرادة الإنسانية خاضعة خضوعًا تامًا للإرادة الإلهية»[3] وليس مقصود المريد سوى إصلاح قلبه ليشاهد به ربه ويصلح لقربه، وما على الشيخ إلا أن يساعده على قواطع الطريق.

* * *

(١) ابن عربى: الأمر المحكم المربوط فى ما يلزم أهل الطريق من المشروط يلى كتاب ذخائر الأعلاق، شرح ترجمات الأشواق ص٥.

(٢) منتخبات من شرح أبى يحيى زكريا الإنصارى على الرسالة القشيرية ص٢٠١.

(٣) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص١٤٠.

قواطع الطريق:

ويقدم لنا الغزالى قواطع الطريق وهى أربعة: «الخلوة»، و«الصمت»، «الجوع»، و«السهر». ويمكننا أن نتناول هذه الأمور الأربعة بشيء من التفصيل.

أولا: الخلوة:

يرى الغزالى أن من فوائد الخلوة دفع الشواغل، وضبط السمع والبصر، وفيها يفرغ القلب عن المشاغل الدنيوية التى تقتحمه وتسيطر عليه حين يكون صاحبه مهمومًا بأمور الناس. يقول الغزالى: لابد من ضبط الحواس إلا عن قدر الضرورة، وليس يتم ذلك إلا بالخلوة فى بيت مظلم، وإن لم يكن له مكان مظلم فليلف رأسه فى جيبه أو يتدثر بكساء أو إزار، ففى مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية». ويقول: «أما ترى أن نداء رسول الله ﷺ بلغه وهو على مثل هذه الصفة فقيل له: «يَا أَيُّها المزَّمل - يَا أَيُّها المدَّثِّر»[1].

والخلوة فى نظر الغزالى تعبير عن زيادة الفضيلة ورياضة الملكات النفسية التى يواجه بها الصوفى حياته الجديدة: الحياة الروحية الملآنة بقوة الروح ونقاء الوجدان. فكلما عظم فضل الإنسان أزداد بحثًا وراء دخائل النفس وتفتيشًا عن الكنوز المخبوءة بين طوايا الضمير.

وكلما عظمت ملكات الإنسان النفسية واتسعت نفسه إلى الخلوة والعزلة كانت دليلاً على كبر النفس وقوة التأمل والتفكير،و كلما ضاق صدر الرجل بالعزلة.. قل عقله وضعفت قواه المعنوية.. قال الفيضل بن عياض (ت١٨٧هـ): «من سخافة عقل الرجل كثرة معارفه»[2]. لماذ يكون ذلك؟!.. لأن المعارف شواغل عن الحق، والمنعزل لا يكون منفردًا بذاته وكفى، ولكنه مشغول بذكر الله عن الآخرين بدفع الشواغل وضبط السمع

(١) الغزالى: الإحياء جـ٢ ص٧٦ وكذلك انظر د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ٢ ص٢٢٤، ٢٣٥.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٢ ص٢٢٣.

والبـصر؛ وهمـا دهليـز القلب، وإنما فـضيـلة أهل الخلوة والإنعـزال تكون فى خلواتهم الدائمة التى ينشغلون بها عن الناس أجمعين.

والذين لا يقـدرون على الأنس فى الخلوة ولا عـلى التكيف مـعهـا لا يقـدرون ـ أيضًا ـ على شىء مـن فضائلهـا؛ وذلك لخلو أنفسهم من مـواطن الفضل. قـال الغزالى: وقد قيل الإستئناس من علامات الإفلاس؛ ولكن فى حق بعض الخواص. ومن يتيسر له بدوام الذكر الأنس بالله أو بدوام الفكر المتحقق فى معـرفة الله، فالتجرد له أفضل من كل ما يتـعلق بالمخالطة. فإن غـاية العبادات وثمـرة المعاملات أن يمـوت الإنسان، محـبًا لله، عارفًا بالله؛ ولا محبة إلا بالأنس الحاصل بدوام الذكر، ولا معرفة إلا بدوام الفكر. وفراغ القلب شرط فى كل واحد منهما ولا فراغ مع المخالطة[1].

ولكن المريد الطالب سواء كـان فى المخالطة أو الخلوة هو متـردد بين يدى الله، فلا يسكن فى الملك والملكوت سـاكن، ولا يتحرك مـتحـرك إلا وجبار السـموات والأرض مطلع عـليـه[2]. وإذا لم يجتمع فى المخـالطة شروط الصحبة فـعلى المريد الصادق بأحد أمرين: الأول: العزلة والإنفراد ففيهما السلامة والنجاة من شروط الناس.

والثانى: إمـا أن تكون المخالطة مع الشـركاء بقـدر خصالهم بـأن يعلم أن الأخوة ثلاثة: أخ لأخرتك فلا تراعى فيه إلا الدين، وأخ لدنيـاك فلا تراعى فيه إلا الخلق الحسن، وأخ لتأنس به فلا تراعى فيه إلا السلامة من شره وفتنته وخبثه[3].

وحين يحدثنا الغزالى عن فوائد الخلوة وكيف أنهـا كانت سلوكًا لا يختلف كثيرًا عن السلوك الذى يعترف به الصـوفية ويجمعـون على أنه السلوك الصالح للطريق الذى يهـدف إلى الإنقطاع إلى الله تعـالى. أقول؛ حـين يحدثنا الـغزالى عن الخلوة أو العـزلة، وعن الفضـائل النفسـية والروحيـة التى يجنيهـا المنعزل من وراء ذلك، فإنما يـحدثنا عن

(١) الغزالى: الإحياء جـ٢ ص٢٢٨.

(٢) الغزالى: بداية الهداية ص٤.

(٣) الغزالى: بداية الهداية ص٤١.

تجربة روحية عميقة خاضها واختبرها وجربها. «فإن هذه التجربة الذاتية التى خاض غمارها الإمام الغزالى هى القاعدة الأولى التى تشكل حجر الزاوية فى فهمه للنفس البشرية، فإذا ما أضفنا إلى هذه التجربة الخاصة تأثر الإمام الغزالى بمن سبقه من الشيوخ كأبى طالب المكى والمحاسبى والجنيد أدركنا قيمة آرائه حول النفس ومجاهدتها»[1].

وقد أخبرنا الغزالى فى تجربته الذاتية أنه دخل الشام وأقام به قريبًا من سنتين، لا شغل له إلا العزلة والخلوة، والرياضة والمجاهدة، إشتغالاً بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق؛ وتصفية القلب لذكر الله تعالى.

وكان يطبق ـ كما سبقت الإشارة ـ ما حصّله من علم الصوفية تطبيقًا عمليًا، وكان يقرن الأصل العلمى بالأصل العملى. وأثناء عودته إلى الوطن آثر العزلة به أيضًا حرصًا منه على الخلوة، وتصفية القلب للذكر. وحكى أن ضرورات العيال وحوادث الزمان كانت تقطع عنه صفوة الخلوة وتشوشها عليه، وبالرغم من ذلك فقد كان يعود إليها فى أوقات متفرقة.

ودام على ذلك عشر سنين؛ حصّل فيها النفحات الروحية التى بثها كتاب «الإحياء» وانكشف له فى خلواته أمور تربو على الحصر والاستقصاء[2].

علام يدل ذلك؟!

إن دل على شيء فمدلوله الأقوى أن الغزالى ـ ومن خلال التجربة الذاتية عنده ـ يفضل الخلوة والعزلة على المشاركة والمخالطة. لأن فى (العزلة والخلوة) الأسس الواجبة للطريق من رياضة ومجاهدة وذكر واتصال بالله. وعلى الرغم من هذا التفضيل لهما؛ إلا أنه يعرض لنا موضوع الخلوة والعزلة عرضًا موضوعيًا، ولا يريد أن يكون حديثه من باب التفضيل فقط. بل يذهب فيعرضه عرضًا أمينًا فيورد بعضًا من أقوال المتصوفة كذى النون المصرى الذى قال: «سرور المؤمن ولذته فى الخلوة بمناجاة ربه» ولا تعد الخلوة

---

(١) د. سعيد مراد: التصوف رياضة روحية خالصة ص١٩٧.

(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٣٠.

محمودة إلا من هذا الجانب. ومالك بن دينار الذى قال: «من لم يأنس بمحادثة الله عز وجل عن محادثة المخلوقين، فقد قل علمه، وعمى قلبه، وضيع عمره». وذكر عن ابن المبارك قوله: «ما أحب حال من انقطع إلى الله تعالى».

وروى عن أحد الصالحين قصة طويلة جاء فيها قوله: «سبحان من أذاق قلوب العارفين من لذة الخدمة وحلاوة الانقطاع إليه ما ألهى قلوبهم عن ذكر الجنان وعن الحور الحسان، وجمع همهم فى ذكره فلا شىء ألذ عندهم من مناجاته..»

كما بيَّن الغزالى حجج المائلين إلى القول بالعزلة؛ عن المخالطة؛ كسفيان الثورى، وإبراهيم ابن أدهم، وداود الطائى، وفضيل بن عياض؛ والخواص وغيرهم[1]. فأما الذين يفضلون المخالطة واستكثار المعارف والأخوان والتآلف والتحبب إلى المؤمنين؛ والإستعانة بهم فى الدين؛ تعاونًا على البر والتقوى؛ فقد ذكر الغزالى أكثرهم كسعيد ابن المسيَّب، والشعبى، وابن المبارك، والشافعى، وأحمد بن حنبل، وشريح، وشريك بن عبدالله وغيرهم.

ولم يكن موضوع العزلة أو الخلوة عند الغزالى مجرد فوائد فقط، ولكنه كان ذا آفات، لعل أوضحها هو ما لم يكن للمريد فيه خدمة لله، ولا ذكراً له، ولا مناجاة إليه، ولا أنس به، ولا محادثة له..[2].

معنى ذلك أن «الموضوعية» التى يعرض بها الغزالى بحوثه وموضوعاته هى سمة دالة على منهجيته فى عرض الموضوعات المختلفة. وحتى لو كان من المؤيدين لها أو المعارضين، فلا يمنعه ذلك من عرضه لها عرضًا موضوعيًا يبين لنا فيه الرأى والرأى الآخر.. فعل ذلك فى عرض آراء الفلاسفة عرضًا أمينًا فى تهافتهم ومقاصدهم.

ويقدم لنا الغزالى عديداً من الشروط والآداب التى ينبغى على المريد مراعاتها أثناء خلواته وعزلاته نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: «كف شر نفسه عن الناس،

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٢ ص٢٢٢.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٢ ص٢٣٦ وكذلك انظر عرض الغزالى للرياضة وفضل أهل الكرامة فى كتابه: مكاشفة القلوب ص٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧.

ثم طلب السلامة من شر الأشرار؛ ثم الخلاص من آفة القصور عن القيام بحقوق المسلمين، ثم التجرُّد بكنه الهمة لعبادة الله.

وقد سمى الغزالي هذه الآداب؛ بآداب النية التي ينويها العبد بعزلته. ثم ذكر بعد ذلك أن المريد عليه أن يكون مواظبًا على العلم والعمل فى خلواته، ومواظبًا على الذكر والفكر ليجتنى ثمرة العزلة، وليمنع الناس عن أن يكثروا غشيانه وزيارته فذلك يشوش أكثر وقته. ومن إحدى مهمات المعتزل فيما يرى قطع الوساوس الصارفة عن ذكر الله. فلا تنفع العزلة كما لا تنفع الخلوة والمريد مشغول بما يشوش القلب، ويعوق خطى الوصول[1].

ومما لابد للمريد منه أن يتنبَّه لدخائل الشيطان، ووساوس النفس وليحذر من ذلك ولا يجذع لمضرة ولا يفرح لمسرة.. وللنفس فى ذلك حيل وألاعيب ليست مما تقوى عليه عزائم الكبراء فضلاً عن المريدين. من أجل ذلك؛ قال الغزالي: «إن استشعار النفس عز العظمة فى القلوب يكون باعثًا فى الخلوة، وقد لا يشعر العبد به، فينبغى أن يلزم نفسه الحذر منه، وعلامة سلامته أن يكون الخلق عنده والبهائم بمثابة واحدة، فلو تغيروا عن اعتقادهم له لم يجزع ولم يضق به ذرعًا إلا كراهة ضعيفة، إن وجدها فى قلبه فيردها فى الحال بعقله وإيمانه، فإنه لو كان فى عبادة؛ واطلع الناس كلهم عليه لم يزده ذلك؛ خشوعًا، ولم يداخله سرور بسبب اطلاعهم عليه، فإن دخل عليه سرور يسير فهو دليل ضعفه»[2].

والمعنى من وراء ذلك هو: القضاء التام على حظوظ النفس وشهواتها الخفية.

ونستخلص مما سبق أن شرط الصحة عند الغزالي فى المجاهدة؛ لزوم الخلوة. فهى التى ترفع عن القلب آفات العلائق وشواغل الدنيا وتجعله موصولاً بذكر الله؛ بالله لا بنفسه؛ ولو جاهد وصابر على الطريق؛ فبالله وحده، وبالله وحده يجئُ التوفيق.

---

(١) الغزالي: الإحياء جـ٢ ص٢٤٣.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ٣ ص٣٣٤.

ثانيًا: الصمت[1]:

ومن الحكمة الرشيدة البالغة أن يؤثر الإنسان الصمت على الكلام، ولا يكون من هؤلاء الذين إذا نطقوا أو تكلموا لا يسد أفواههم إلا تراب الأرض.

وليس من الحكمة فى شيء أن يكون الإنسان ثرثاراً يرقب مجالس الونسات، ويخطب فى كل مجلس بما يشينه ولا يزينه، ويهبط من شأنه؛ ولا يرفع له قدراً من أقدار الشمم والإباء. ولكن عليه أن يكون متكلمًا بما هو أهل له فى كل حين، عالمًا بأن مكانته الحقيقية فى هذا الصمت الحكيم ومنه قول الشاعر:

وزن الكلام إذا نطقت ولا تكن ثرثارة فى كل ناد تخطب.

وليس الصمت فى كل آن وفى كل حين فضيلة من فضائل الحكمة والتصون، فقد يبدو من الرذائل الدالة على النقص والجبن والخوار، مما يصير معه الإنسان غير قادر على الدفاع والمجابهة، فتضيع من ثم حقوقه، وتهضم إنسانيته ولا تكون له قيمة بين الأنداد والنظراء. وقد قيل:

وفى الصمت ستر العى يومًا وإنما صحيفة لب المرء أن يتكلما

ولكن من الناس من يتشدق بالكلام وهوعالم أنه يتكلم فى غير موضع، ويرص من الألفاظ رصًا فيما لا تحتمله معان، ويأخذ من هنا ويقطف من هناك، لكأنه لا يدرى أن لكل مقامٍ مقال، وأن أول قواعد البلاغة عند جميع الأمم بلا استثناء هو مراعاة الكلام على مقتضى الحال. ومنه ما قاله عبدالله بن مسعود: «حدّث الناس ما حدثوك بأسماعهم، ولحظوك بأبصارهم، فإذا رأيت منهم أعراضًا فأمسك. و« قد قيل من لم ينشط لإستماع حديثك فارفع عنه مؤنة الإستماع».

والكلام فى كثير من الأحيان مدعاة للإنحراف والإبتذال، وجريرة من جرائر العواقب السيئة وكشف السوءات، وهل يصب الناس فى النار إلا حصائد ألسنتهم؟!

(١) الراغب الأصبهانى: محاضرات الأدباء ص ٣١ ـ ٣٤.

خوضًا فى الأعراض، ونميمة فى كل وادٍ، وجريًا وراء القيل والقال، إلى كثير من تفكك القيم وإنهيار الأخلاق.

وقد فطن الصوفية إلى الفضائل الأخلاقية للصمت.. فكانت فضيلتهم فيه رعاية لحقوق الله، يقول الغزالى: «وأما الصمت فإنه تسهله العزلة، ولكن المعتزل لا يخلو عن مشاهدة من يقوم له بطعامه وشرابه وتدبير أمره، فينبغى أن لا يتكلم إلا بقدر الضرورة، فإن الكلام يشغل القلب، وشره القلب إلى الكلام عظيم، فإنه يستروح إليه، ويستثقل التجرُّد للذكر والفكر.. فالصمت يلقح العقل؛ ويجلب الورع، ويعلم التقوى»[1].

ونقل قول «شريك النخعى» فى ذلك: «كان أبو حنيفة طويل الصمت، دائم الفكر، قليل المحادثة للناس، فهذا من أوضح الإمارات على العلم الباطنى، والاشتغال بمهمات الدين؛ فمن أوتى الصمت والزهد فقد أوتى العلم كله..»[2].

ثالثًا: الجوع:

الشبع أصل البلاء العائق عن المجاهدة؛ يُنزله العبد على نفسه، ولا يرتفع عنه البلاء إلا حين يعتدل ويلتزم وسطية الإعتدال.

وفى الجوع ـ كما يقدِّمه الغزالى ـ تلين القلوب، وتصفو الجوارح، وينقص دم القلب، ويذيب شحم الفؤاد. وفيه أيضًا قدرة فائقة على الصبر والتحمل وترويض العزائم وتزكية الحسنات. وإذا أذاب الجوع شحم الفؤاد فقد رق القلب وصفا؛ وفى رقته وصفائه مفتاح المكاشفة، كما أن فى قسوته سبب الحجاب. ويستشهد الغزالى فى ذلك بقول سهل بن عبدالله التسترى: «ما صار الأبدال أبدالاً إلا بأربع خصال: بإخماص البطون، والسهر، والصمت، والإعتزال عن الناس»[1]. وقد أحصى الغزالى سبع فوائد فى تعظيم الجوع هى على الترتيب:

(١) صفاء القلب ونفاذ البصيرة، فإن الشبع يورث البلادة ويعمى القلب.

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٦.   (٢) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٢٨.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٦.

(٢) رقة القلب، حتى يدرك بـه لذة المناجاة، ويتـأثر بالذكـر والعبـادة، ويورد فى ذلك قول الجنيد: «يجعل أحدكم بينه وبـين قلبه مخلاة من الطعام، ويريد أن يجد حلاوة المناجاة».

(٣) ذل النفس؛ وزوال البطر والطغيان منها، فلا تكسر النفس بشىء كالجوع.

(٤) إن البلاء باب من أبواب الجنة، فيه مـشاهدة طعم العذاب، وبه يعظم الخوف من عذاب الآخرة، ولا يقدر الإنسان على أن يعذب نفسه بشىء كالجوع.

(٥) كسر شهـوات المعاصى والإستيلاء على النفس الأمارة بالسـوء، وكسر سائر الشـهوات التى هـى منابع المعاصـى.ومنه ما قـاله عَلىٌّ ـ رضى الله عنه ـ «مـا شبعتُ قط إلا عصيت أو هممت بالمعصية».

(٦) خفـة البدن للتهـجد والعبـادة؛ وزوال النوم المانع من العبادة، فـإن رأس مال السعادة العمر، والنوم ينقص العمر إذ يمنع من العبادة، وأصله كثرة الأكل.

(٧) خـفة المؤنة وإمكان الـقناعة بقليل مـن الدنيا، وإمكان إيثـار الفـقر، فـإن من تخلص من شره بطنه لم يفتقر إلى مال كثير، فيسقط عنه هموم الدنيا، فمهما أراد أن يستقرض لقضاء شهوة البطن، استقرض من نفسه وترك شهوته[1].

ولكن الاعتدال بين الجوع والشبع برغم ما تقدم من المزايا الراقية التى تقيم التوازن والإنسجـام عند الإنسان، فليس الجـوع مطلقًا هو مما يقـوِّم حاجـات الإنسان ولا هو من المصادر الأساسـية التى إذا راعاها العـبد صلحت عبادته فـرب مخمصة شـر من التخم. وكذلك الشبع؛ فـفى كثرة الشبع كل الأضرار البـدنية والروحية، والشبع مـقدمة للكسل والخمول، وهو من الدواعى البـاعثة على النوم والبلادة والتـراخى وعدم النشاط. وإذا لم يكن العـبد مـحـترزًا من الجـوع ومن الشـبع فقـد يصـير عـرضـة للدسائس ووسـاوس الشيطان؛ إنما الفضل قيمته فى الإعتدال:

---

(١) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص٧٩، ٨٠، ٨١.

فالجـــأ إلى الله فى هول وفى فزع وأجـــعل شعارك من زهد ومن ورع

ولا تكن إن أردت الفضل ذا طمع وأخشى الدسـائس من جوع ومن شبع

فرب مخمصة شر من التخم[1]

غير أن طريق المجاهدة يقتضى بذل المجهود حتى تحصل العلوم الجليلة التى تقرب من الله، لذلك فقد أحتمى المؤمن المريد لملك الآخرة ـ فيما يقول الغزالى ـ عن كل مهلك له فى آخرته،وهى لذات الدنيا وزهرتها، فأجتـزى منها بالقليل، وأختار النحول والذبول والوحشة والحـزن والخوف، وترك المؤانسة بالخلق خوفًا من أن يـحل عليه غضب من الله فيهلك، ورجاء أن ينجو من عذابه. «ثم إذا احتمل التعب فى بدايته أقبل الله عليه بالمعونة والتيسير، وخط عنه الأعباء، وسهل عليه الصـبر، وحبّب إليه الطاعة، ورزقه فيها من لذة المناجاة ما يلهيه عـن سائر اللذات، ويقربه على إماتة الشهوات؛ ويتولى سيـاسته وتقويته ويمده بمعونته»[2].

ولعل هذا ما قـصده الجنيد بقوله: «من عـرف الله لا يسرُّ إلا به»[3]. فـالعبـد فى طريق المجاهدة لا يتركه الله ولا يتخلى عنه، بل يتقـرّب إليه بقدر مجهوده أو يزيد. ولابد فى البداية من بـذل المجهود وقطع عـقبات الطريق من خـلوة، وصمت، وجوع، وسـهر. ومن ثم يصل بعـد ذلك إلى فتـوح الغيب ومـداخل الملكون شريطة أن يظـهر العبـد فى البداية جده، وصـدقه، وإخلاصه، فلا يعوزه من الله على القـرب إلا ما هو اللائق بجوده وكرمه ورأفته ورحمته[4].

وبعدُ، فإذا كان شرط الطاعة بذل المجهود؛ والمريد قد اختار الذبول والنحول بدافع من الطاعة المخلصـة وتوخى الرجاء والرحـمة من العذاب يوم القـيامة، فليس غـريبًا أن يكون الجوع عاملاً هامًا يدفع الإنسان إلى المجاهدة وبذل المجهود طلبًا لطريق الآخرة.

---

(١) الشيخ شمس الدين الأنصارى: نشيد الورقاء فى تخميس بردة الإمام البوصيرى ص٩.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٣٣٥.

(٣) السلمى: طبقات الصوفية ص١٦٣.

(٤) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٣٣٥.

رابعًا: السهر:

وفى السهر تتجلى الحكمة وتكاد تتفتح مغاليق الأكوان. فالساهر يرى من بواطن الوجود ما لا يراه النائم وبخاصة إذا منحه الله قدرة على التأمل والإستنباط: استنباط الحقائق الباطنة من وراء القشور والشكليات الظاهرة.

وفى سكون الليل الهادئ، حكمة وضيئة لا يفطن إليها إلاَّ من حباه الله بعقل يسبح فى آفاق الوجود، وزوده بملكة خاصة تفهم نظم الطبيعة وسنن الأكوان، فهو بالنسبة للمتأمل العابد؛ يجد فيه بغيته التى ينشدها فيروق له السهر عبادة وتفكراً وتأملاً فى عجائب المخلوقات. لا يسهر ليلهو أوليقضى اليل ترفًا وتزجية للفراغ الممقوت. ولا تسفر هذه العبادة عن شيء كما تسفر عن الصفاء الذى «يجلو القلب ويصفيه، وينوره» فيشعر العبد أن السهر قيمة طيبة وهبة من هبات الله.. فيها لواقح الأنوار الصادرة عن فوائد المجاهدة، فإذا القلب كالكوكب الدرى والمرآة المجلوة ينقدح فيه جمال الحق، ويشاهد رفيع الدرجات فى الآخرة فإذا هو مقبل على الآخرة منصرف عن الدنيا.

ولا يحدث هذا والعبد يقضى كل وقته أو معظمه فى النوم، فإن النوم يقسى القلوب، ويميت النفوس، ويقلل من الطاقة الذهنية والروحية المتوقدة التى تفتح أمام الفكر مجالات مختلفة من التأمل والاستنباط والسبح الهائل فى آفاق الملكوت.. ولا يحدث هذا السبح المشعل للفكر والتأمل فى النوم.

ولكن الغزالى اشترط فى النوم أنه لا يكون إلا بقدر الضرورة، والسبب فى ذلك، لأنه من دوافع المكاشفة لأسرار الغيب.. والعظماء من أهل الطريق: «أكلهم فاقة، ونومهم غلبة، وكلامهم ضرورة». وروى عن إبراهيم الخواص رحمه الله قوله: «أجمع رأى سبعين صدّيقًا على أن كثرة النوم من كثرة شرب الماء»(١).

ففى السهر دعوة مفتوحة فى كل ليلة للمناجاة والتأمل، وللتفكر فى العظمة الإلهية، وهو من البواعث الأساسية التى تدفع الإنسان إلى إدراك الحقائق فى كل باب من أبواب الحياة إذا كانت غايته شريفة ومقصده نبيل.

(١) الغزالى: الإحياء جـ٢ ص٧٦.

تلك هى الفوائد الأربعة من «قواطع الطريق» وهى بمثابة الحصن والجنة، يدفع العبد بهما العوارض الشاغلة فيصفو له الحال ويتذوق ثمرة المجاهدة.

* * *

• معترضات الطريق:

والواقع أن الغزالى قبل أن يحدثنا عن بلوغ المريد مرحلة الفناء من طريق المجاهدة وهو الغاية التى يستطلع إليها المريد فى مجاهداته ورياضاته وخلواته.. يذكر أنه فى أثناء هذا كله قد تعترض المريد بعض الوساوس والخطرات التى تتعلق بالدنيا وهى «معترضات الطريق» فيتذكر المريد من الدنيا ما قد مضى من أحواله فيها وأحوال غيره. وقد ترد عليه وساوس الشيطان التى يلقيها فى روعه ويجريها على خاطره، فينبغى على المريد أن يدفعها عن قلبه. وأن يعرض ذلك على شيخه بل «كل ما يجد فى قلبه من الأحوال من فترة أو نشاط أو إلتفات إلى علقة أو صدق فى إرادة فينبغى أن يظهر ذلك لشيخه، وأن يستره عن غيره فلا يطلع عليه أحدًا، ثم إن شيخه ينظر فى حاله ويتأمل فى ذكائه وكياسته، فلو علم أنه تركه وأمره بالفكر تنبه من نفسه على حقيقة الحق فينبغى أن يحيله على الفكر ويأمره بملازمته حتى يقذف فى قلبه من النور ما يكشف له حقيقته»[1].

وإن علم أن ذلك مما لا يقوى عليه مثله؛ ردّه إلى الإعتقاد القاطع بما يحتمله قلبه من وعظ وذكر ودليل قريب من فهمه.. ولا يتم ذلك إلا والمريد على قناعة تامة بشيخه وعلى تعظيم كامل له وليس للمريد مثلاً إذا وهبه شيخه ثوبًا أو نعلاً أو سواكًا أن يبغى به بدلاً. فإن ذلك يعد من خسة الهمة وقصر النظر عن بواطن السلوك. لربما يكون الشيخ قد طوى للمريد فيه شيئًا من أخلاق الرجال كما طوى ﷺ الرداء لأبى هريرة رضى الله عنه ـ وكان كثير النسيان ـ فقال أبو هريرة ما نسيت شيئًا بعد ذلك مما سمعته أو رأيته. وبلغنا أن الجنيد وهب الشبلى سواكًا فأعطوه فى ذلك مائة دينار فأبى»[2].

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٧. (٢) الشعرانى: الأنوار القدسية ص١٩٥.

ويؤكد الغزالى على نقطة هامة تفيد براعتـه المنهجية التى تربط نسقه الفكرى ربطًا محكمًا فلا يختـل ولا يتزعزع قيد أنملة عن غايته المقصـودة. فشرط المريد عنه الغزالى أن يكون متمكنًا من إعتقاد الظاهر وإلا فليس للشيخ أن يكلفه أعمال الفكر الشاقة من ذكر وتجرد وغيرهما. قـال: «يجب على الشيخ أن يتفـرّس فى المريد، فإن لم يكن ذكـيًا فطنًا مـتمكـنًا من اعتـقـاد الظاهر لم يشـغله بالذكـر والفكر، بل يرده إلى الأعـمـال الظاهرة والأوراد المتواترة أو يشغله بخدمة المتجردين للفكر لتشمله بركتهم»(١).

والغزالى يعلل ذلك بشعور المريد المتجرد للذكر والفكر، بالعجب والرياء والفرح بما يتكشف له من الأحوال، وما يبدو عليه من أوائل الكرامات.

وهذه من جملة المـعترضـات والقواطع؛ لأن الملتفت إليها لا ينتظر منه تقـدُّمًا فى الطريق بل يُتوقّع منه فـتورًا فى طريقه ووقوفًا، ومن أجل ذلك؛ فـعلى المريد الصادق فى إرادته أن يلازم حـاله ويكون الإنقطاع عن الخلق إلى الحق فـى الخلوات شعـاره ودثاره. قال: «فـينبغى أن يكون المريد على حذر منه فـإنه أعظم حبائل الشـيطان فى قطع الطريق على من انـفـتـحـت له أوائل الـطريق.. فـإن إيثـار الحـيـاة الدنيـا طبع غـالب على الإنسان..»(٢).

معـنى ذلك أنه؛ إذا صرف العـبد النظر عن كل الجـهات، وطلب جـهة فـضل الله تعالى يفـتح الله عين قلبه إلى جهـة فضل الله العظيم، فيـرى شعاعًا من نور قلبـه وإيمانه ويقينه، فيظـهر عند ذلك النور من باطنه على ظاهره كنور الشمعـة التى فى البيت المظلم فى الليلة الظلماء.. فتسكن النفس والجـوارح إلى وعد الله وعطائه عن عطاء غيره ووعد غيره عز وجل(٣).

وبالجملة، فإذا راعى الشيخ هذه الأشياء فى المريد، ورعى المـريد أوامر شيخه فقد بلغ بالمجاهدة آخر المطاف. قال الغزالى: «فمنتهى الرياضة أن يجد قلبه مع الله تعالى على

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٨.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٩.

(٣) عبدالقادر الجيلانى: فتوح الغيب ص١٣٣.

الدوام ولا يمكن ذلك إلا بأن يخلو عن غيره، ولا يخلو عن غيره إلا بطول المجاهدة»[1]. وحين يتم ذلك فقد يحصل أن ينكشف له جلال الحضرة الربوبية ويتجلى له الحق وتظهر له من لطائف الله تعالى ما لا يجوز أن يوصف بل لا يحيط به الوصف أصلاً[2].

وهنا يكون «الفناء» بيتًا للقصيد تتحقق فيه نهاية هذا الجهد المبذول من المجاهدات والرياضات وأصول الطريق. فقطع عقبات الطريق هو بداية الوصول إلى عتبة الفناء، أما النهاية فهى أن يصير قلب الإنسان معموراً بالمنجيات من الشكر والصبر والخوف والرجاء والفقر والزهد والمحبة والرضاء والشوق والتوكل والتفكر والمحاسبة. ولا يتم ذلك إلا بعد طهارته من المهلكات كما حدثنا الغزالى[3].

وتبدو سلسلة النظام الصوفى «المقامات والأحوال» ظاهرة فى علاقتها بالفناء، فإذا تحلى العبد بهذه السلسلة يبلغ درجة الفناء. عند ذلك؛ تشرق من قبله أنوار الربوبية بعد أن يعمر بالتقوى ويذكى بالرياضة والمجاهدة ويطهر عن خبائث الأخلاق، فيخرج عن عادات الطبع بما فيه من خبث ودناءة؛ ويدخل فى عادات حسنة وصفات محمودة دخولاً يجد فيه موهبة الفناء.. ذلك من أسس الأخلاق وشرائطها عن الصوفية. وإن من فضلاء الباحثين وكبارهم ليقول فى هذه السمة: «حقيقة قد تكون السمة الأخلاقية فى التجربة الصوفية قائمة حيث يفنى الصوفى عن الأوصاف المذمومة فلا تظهر عليه إلا الصفات المحمودة. وحيث الفناء عن الشهوات ومظاهر الأنية من لذة وأنانية ضرورى ليعيش الصوفى التجربة ويتذوق الحال، وحقيقة لم يُعرف عند أحد منهم رعونة نفس أو سوء سريرة أو فساد طبع..»[4].

ولكن هذا يتطلب سعيًا وجهدًا وعناءً وقطعًا لعقبات الطريق فيفنى الصوفى عن

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٨.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٧٨.

(٣) الغزالى: الاحياء جـ٣ ص٤٦.

(٤) د. أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص٢٠٨.

هواه وعن نفسه.. ليبقى مع الحق فلا يرى فى الوجود غيره فيكون الله شعاره ودثاره فى الظاهر والباطن. وبالمجاهدة يصل إلى قرب الحق عز وجل وإلى المعرفة به.. وهذا لا يحدث إلا فى مرحلة الفناء؛ «فيطلع العبد على أسرار العلوم الإلهية والمعارف اللدنية التى تنبعث فى القلب بعد تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها ثم الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة. بعد ذلك؛ يأتى التفكر؛ فإن النفس إذا تعلّمت وارتاضت بالعلم؛ ثم تتفكر فى معلوماتها بشروط التفكر؛ ينفتح عليها باب الغيب؛ وتنكشف فى بواطنها أسرار الملكوت[1].

وهذا العلم هو العلم اللدنى أو العلم الباطنى الذى يأتى بعد صفاء القلب وتزكية النفس وتربية الوجدان. وإليه إشارة الجنيد بقوله: «لو أن العلم الذى أتكلم به من عندى لفنى، ولكنه من حق بدا وإلى الحق يعود..»[2] ولما سئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو؟ قال: «هو سر من أسرار الله تعالى يقذفه الله تعالى فى قلوب أحبابه لم يطلع عليه ملكًا ولا بشرًا»[3].

ونكاد نجزم بأن آراء الغزالى هى صورة طبق الأصل من حياته. فهى تعبر عن مراحل السلوك التى تدرّج فيها، وهذا الرأى هو صورة من حياة الغزالى، لأنه لم يتصوف إلا فى آخر حياته بعد أن أشتغل بالمجاهدة وتحصيل العلم فخلاصة مذهب الغزالى ـ فيما يقول الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ـ هو: «أن يقدم طريق التعليم فيحصّل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعليم، فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه، فلا بأس بعده أن يوثر الإعتزال عن هذا الخلق، والإعراض عن الدنيا، والتجرّد لله»[4].

والأصل فى ذلك كله؛ هو المجاهدة سواء فى العلم التحصيلى النظرى أو العلم

(١) الغزالى: الرسالة اللدنية ص١٢٢.

(٢) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء جـ١٠ ص٢٦٣.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٢٤.

(٤) د. أحمد فؤاد الأهوانى: التربية فى الإسلام ص٢٣٥.

العملى ونعنى به الناحية السلوكية، لأن المجاهدة تعمر القلب بالتقوى فيصدر عنها ذلك العلم اللدنى بعد أن «تنقدح فيه خواطر الخير من خزائن الغيب ومداخل الملكوت، فينصرف العقل إلى التفكير فيما خطر له ليعرف دقائق الخيرات فيه، ويطلع على أسرار فوائده، فينكشف له بنور البصيرة وجهه، فيحكم بأنه لابد من فعله فيستحثه عليه ويدعو إلى العمل به، وينظر الملك إلى القلب فيجده طيبًا فى جوهره طاهراً بتقواه، مستنيراً بضياء العقل؛ معموراً بأنوار المعرفة فيراه صالحًا لأن يكون له مستقراً ومهبطًا، فعند ذلك يمده بجنود لا تُرى ويهديه إلى خيرات عظيمة أخرى..»[1].

وفى هذا المعنى يكمن معنى «النور» الذى أشرنا إليه سابقًا، كما يستقر معنى الهداية المحمولة على نور المناهج والتكاليف .. يجاهد العبد فى إكتسابها أولاً ليحصل له النور ثانيًا. فالمجاهدة ـ إذن ـ هى اللبنة الأولى فى بناء الطريق يتم بها تحصيل العلوم النظرية علميا ثم تطبيقها عملياً، وفى الناحية العملية يزيح المريد علائق السوى فتفنى النفس عن هواها، وتبقى بالحق وفى الحق. والأصل فى ذلك كله ـ كما سبق القول ـ مجاهدة عنيفة فى قهر السلوك على الطاعة وعلى الإلتزام. والمخلصون المتوجهون الصادقون فى توجههم لله هم رواد أوَّل لهذا الطريق، إذ شرط المجاهدة الإخلاص. فقد كان الغزالى من هؤلاء الذين أشعَّت أرواحهم نوراً من طاعة الله.. ومن المجاهدة فى سبيله؛ والإخلاص فى المجاهدة.. روى ابن كثير بسنده أن أحدًا من أصحاب الغزالى سأله فقال: أوصنى. فقال: عليك بالإخلاص، ولم يزل يكررها حتى مات رحمه الله»[2].

فلولا الإخلاص لما كانت المجاهدة سبيلاً إلى إزاحة السوى وكشف الغطاء..

لعل هذا ما عناه «النفَّرى »حاكيًا على لسان الله فى موقف العزة بقوله: «أوقفنى فى «العزة» وقال لى: لا يجاورنى وجد بسواى، ولا بسوى آلائى، ولا بسوى ذكراى ولا بسوى نعماى. وقال لى: أذهبْ عنك وجد السوى وما من السوى بالمجاهدة. وقال لى:

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٤٦.

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية ـ المجلد السادس ـ العدد ٦٥ ص٦٧٢.

إن لم تذهبه بالمجاهدة أذهبته نار السطوة. وقال لى: كما تنقل المجاهدة عن وجد السوى إلى الوجد بى وبما منى، كذلك النار تنقل عن وجد السوى إلى الوجد بى وبما منى. وقال لى: آليت لا يجاورنى إلا من وجد لى أو بما منى»[1].

***

فالمجاهدة الصادقة تزيل السوى وتكشف ستر الحجاب.. وكلما طلب المريد المجاهدة - بصدق وإخلاص - فقد توجه إلى الله من غير شريك، بل إن كل ماعدا الله إذا دعى الإنسان فإنما يدعوه بشركة. أما دعوة الله للعبد فتكون من غير شريك. ولعل هذا ما عناه النفّرى - أيضًا - فى موضع آخر بقوله: «كل شىء سواى يدعوك إليه بشركة؛ وأنا أدعوك إلىّ وحدى».

والمعنى، أن العبد لا يكون سائرًا فى الطريق إلى الله ومعه شريك من نفسه أو أهله أو دنياه، فهذه أشياء تدعو إلى الشركة وملازمة التعاقد بين الشركاء. وإنما الطريق إلى الله لا يجعل العبد متوجهًا إلا له وحده أو مفكرًا إلا فى ذاته فقط؛ هذا من جانب. ومن جانب آخر أن دعوة ما سوى الله تبدو فيها الشراكة والإتفاق والمقاسمة بين الشركاء، ولكن دعوة الله للعبد هى دعوة يبقى فيها العبد وحدهُ منفردًا بالدعوة دون شريك آخر يقاسمه المناصفة فى الربح الموعود!.. لا لشىء إلاّ لأنها دعوة صادرة من الله وموجهة إليه، فلا يحتاج العبد إلى شىء آخر يضايقه فى دعوته أو يسد عليه أبواب التمتع فى خلواته بلذة المناجاة والإنفراد. وهذه الدعوة الموجهة من الله إلى العبد فيها كل «الفناء» عن الشركاء والنظراء والأنداد وعن ما سوى الله جملة وتفصيلاً. وهل من المعقول أن يقبل الرجل الصالح دعوة مشروكة بدعوة مفردة لا شركة فيها؟! هل يبيع العبد الشىء الغالى بالرخيص؟!!

ولا يستغنى العبد عن دعوة الشركاء إلا بالمجاهدة، حيث تلحقه بدعوة مفردة متفردة لا شركة فيها ولا نظير. وبالمجاهدة يطمع أن يجاور الله بعد ذهاب السوى فيجد

(١) النفرى: المواقف والمخاطبات ص٣٥.

عنده ما كان خصه لأوليائه المقربين، بالمجاهدة تتميز الشخصية الصوفية بالإستقلال والتفرد.

* * *

تعليق: وبعد، فمما سبق يتضح لنا أن المجاهدة ـ كما قدمها الغزالي ـ تتصل بالفناء لأنها مفتاح الوصول فى الطريق الصوفى؛ هى بمثابة القاعدة الأولى ينطلق منها العبد فى مراتب التصحيح.

إذا كان الفناء هو فناء صفة النفس المذمومة ببقاء الصفة المحمودة، وفناء العبد عن الخلق ببقائه فى الحق، فإن شرط ذلك إنما يتم بقطع العلائق الشاغلة عن الحق، وتطهير الأخلاق، والتحلى بالآداب الشرعية التى تقود المريد إلى إحسان الحقائق الباطنية ومنها ينطلق إلى عتبة الفناء.. هنالك يكون الوصول.

والوصول ينقل العبد من حال الفناء إلى البقاء. ولا يتحقق ذلك إلا بالمجاهدة. ومجاهد النفس، شرط للطاعة وأصل للفناء.

مناقشة قصيرة:

نريد هنا أن نعرض نقطة هامة تجدر الإشارة إليها وهى: مدى تأثير الغزالى والتصوف السُّنى الإسلامى بالفكرة المأخوذة عن التصوف الهندى فى مجاهدة النفس وتعذيب الجسد!!.

فقد ذهب بعض مؤرخى الفكرالإسلامى كالبيرونى فى كتابه المعروف بـ «تحقيق ماللهند».. إن المسلمين عرفوا طريقة اليوجا ومسلكها فى السيطرة على النفس البشرية والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية «الفناء فى الله». وعرف المسلمون الطريقة الجينية من رهبان المسيحية؛ وكان لها تأثير كبير فى زهاد المسلمين. والجنيا طريقة تعذيب للجسد وللنفس وتختلف عن اليوجا فى هذا. «ويذهب البعض إلى أن اليوجا والجينا قد أثرتا فى أبى حامد الغزالى»(1).

---

(1) راجع البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة ـ تحقيق إدوار سخًا و ص٣٢ ـ ص٣٤، وأيضًا راجع د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ط دار المعارف ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م جـ١ ص٢٢٢.

والآن نريد أن نطرح سؤالاً فحواه: هل حقًا تأثر الغزالى بمذهب الجينا واليوجا الهنديتين.. أم أن آراءه فى مجاهدة النفس ذات مصدر إسلامى صرف؟!

الحقيقة أن الغزالى لم تصدر عنه آراء معارضة للعقيدة الإسلامية لا سيما فى هذه النقطة التى تبدو غريبة بعض الشيء: نقطة مجاهدة النفس أو على حد تعبير البيرونى تعذيب الجسد والنفس.

وقد سبقت الإشارة إلى أن هنالك آراء تقول - وبناء على هذا التشابه - إن التصوف الإسلامى مأخوذ من التيارات الأخرى مأخذ نقل وتقليد ومحاكاة؛ ولا أساس له من صحة أو ظن مقبول فى المصدر الإسلامى قرآنه وسنته. ويعتمدون فى ذلك على إيجاد الصلة الرابطة بين التصوف فى الإسلام وتصوف العقائد والملل الأخرى. ويذهب هؤلاء فى اعتمادهم على منهج قياسى معروف يعول عليه قياس الأفكار المتشابهات وإبراز الأثر الفكرى وإنتقاله من بيئة إلى أخرى؛ ومن نحلة قديمة إلى عقيدة حديثة.

وإذا كنا نؤمن بهذا الأثر فى عديد من الموضوعات.. فهل ينسحب ذلك على آراء الغزالى فى مجاهدة النفس؟ وهل يمكن أن يقاس ذلك بمنهج الأشباه والنظائر بين الأفكار؟!.. وإذا كان هنالك تشابه بين الصوفية وما يماثلها من تصوف فى البيئات الأخرى، كما وضح البيرونى هذه الفكرة؛ فهل التشابه يدل على أثر «الجينا واليوجا» فى أراء أبى حامد الغزالى الخاصة بمجاهدة النفس؟!

الواقع أن الغزالى يستدل فى مجاهدة النفس بكثير من الآيات القرآنية وكثير من الشواهد والأخبار والآثار المرويّة عن الصحابة والتابعين من الزهاد الأوائل.. ولم يخرج عن هذا المقصد.

أما مسألة تأثره بالجينا واليوجا فى هذا الموضوع، فهو من الأخطاء التى وقع فيها كثير من المؤمنين بهذا المنهج.. منهج التشابه بين الأفكار والآراء. لأن المسلمين عرفوا «الجهاد الأكبر» وهو جهاد النفس يلتزم به المسلم فيملك نفسه ويجاهد فى سبيله؛ ولو كلّفه هذا من الطاقة البدنية والمجهود الجسدى ما يتعسر على غير؛ ولا طاقة لغيره بإتيانه والوقوف عليه.!!

ولا يكون جهاده من بعدُ إلا من أجل الله.. لا من أجل غاية أخرى ينال بها سعادة دنيوية قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[1].

والمسلم الصادق يسعى إلى الجهاد الأكبر.. الجهاد الدائم الذى يعلمه الوقوف أمام النفس والضمير ويعلّمه الرقابة على الخواطر والوساوس مراعاة لغضب الله وعذابه بل مراعاة لحقوق الله وليس تأثراً بمصادر أخرى. «أما إن الجينية قد أثرت فى زُهّاد المسلمين الأوائل، فهذا خطأ.

إن زُهّاد الصحابة - وقد لجأ بعضهم إلى تعذيب النفس حقًا - لم تصل إليهم الجينية فى أية صورة. وكان تعذيبهم للنفس ناشئًا عن شفافية «النفس اللوامة» وغلوها فى تصور الخطيئة. لقد ربط بعضهم بنفسه إلى سارية المسجد فى قيظ الصيف وتحت ناره المحرقة المستعرة، أو فروا إلى البادية فراراً من ذنوبهم وتكفيراً عن خطيئات نفسية أو مادية خوفًا من عذاب الله، لا أملاً فى العودة إلى الله - الذات الكلية - أو المحور فى الوجود العام.. ولم يعرف المسلمون هذا على الإطلاق فى عهد زهدهم..»[2]. ونحن - بطبيعة الحال - نتفق مع هذا الكلام..ولكن لنا عليه بعض الملاحظات:

* * *

(١)

مهما يكن من شيء؛ فإن الغزالى يهدف من وراء مجاهدة النفس إلى غاية أخلاقية؛ فهو يتحدث عن «بيان قبول الأخلاق للتغيير بطريق الرياضة» ويقول فى ذلك: «إن بعض من غلبت البطالة عليه استثقل المجاهدة والرياضة والإشتغال بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق، فلم تسمح نفسه بأن يكون ذلك لقصوره ونقصه وخبث دخلته أن الأخلاق لا يتصور تغييرها»[3].

---

(١) سورة العنكبوت: آية ٦٩.

(٢) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص٢٢٢ - ٢٢٣.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٥٥.

وليس هدف الغـزالى من مجاهـدة النفس يؤدى إلى هذه الغاية الأخـلاقيـة فقط، ولكن أيضًا يهدف إلى الفناء، فكما أنه وجدنا أن هناك علاقة وثيقة بين الكشف والفناء، لأن الكشف مـصـاحب للفناء عند الـغزالى. فـكذلك أيضـا تؤدى المجـاهدة إلى الفناء؛ بشرط أن تجىء فيها «إرادة التغيير».

والفناء زوال للصفـات المرذولة وبقاء للصفات الحسنة التى تجـعل الإنسان يرتقى أخلاقيًا ويمضى ليتصل بالذات الإلهـية فيفنى عن الموجود ويبقى بالحق؛ ومن ثم يصلح قلبـه لأن يكون مـهـبطًا للكشـف والإلهام بـعد أن يـقطع فى طريق الرياضـة والمجـاهدة أشواطًا طويلة. والصـورة الراقية فى الإسـلام تأبى أن يكون الكشف موقـوفًا على الأدلة المجردة، فذلك من تضييق رحمة الله الواسعة.

وطريق الكشف ليس من الأمور المستوردة أو الخارجـة عن الإسلام ولكنه طريق الأنبيـاء والأولياء. يقول: فالأنبـياء والأولياء أنكشف لهم الأمر وفـاض على صدورهم النور لا بالتعـلم والدراسة والكتابة للكـتب، بل بالزهد فى الدنيا والتـبرئ من علائقـها وتفريغ القلب مـن شواغلها، والإقـبال بكنه الهمـة على الله تعالى. فمن كـان لله كان الله له»[1].

فالمقـصود من المجاهدة عند الغـزالى هو «الإقبال بـكنه الهمة على الله»؛ والتـقرب إليه عـز وجل بالطاعات. وأصل الـطريق هو «الطاعة» التى تقـرب إلى الله وتجعل العـبد عبدًا ربانيًا.. فإذا كـان بعض الصوفية قد نادى بهذا ـ وفى مقدمتـهم الغزالى ـ فينبغى أن ننظر إلى المصدر، فهل كان المصدر حقًا أجنبيًا أم هو مصدر إسلامى؟

ومن الواضح أنه مـصدر إسـلامى يطبق الفروض والتكاليـف والآداب الشرعـية أولاً، ويبنى طريق الوصول على الـعلم والعمل؛ ويجاهد العبد فى سبيل ذلك مـجاهدة شديدة خـوفًا من عـذاب الله وطمعًا فى رحـمتـه. هذا من جانب. ومن جـانب آخر، أن الغزالى يحـدثنا فى آرائه عن مجـاهده النفس ليس من طريق الجـينا واليوجا الهـنديتين.

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص١٩.

ولكن من واقع قد أختبره ومن تجربة عاشها. فقد دلت تجربته الروحية على أن المجاهدة شرط الوصول ومفتاح الكشف. فما المانع أن يكون كلامه في المجاهدة ورياضة النفس ذا مصدر إسلامي يستطيع العبد إن عاشه وجربه؛ أن يصل إلى ما وصل إليه الغزالي نفسه؛ فيرى من الهبات الربانية؛ والعطايا والنفحات العلوية ما لا يمكن حصره أو استقصاءه كما أخبرنا هو نفسه في «المنقذ». ثم إذا كنا وجدنا بعض الصوفية يشددون في مجاهدة النفس وقهر السلوك على الإلتزام، فإنما كان ذلك لشدة تعلقهم بالغاية التي يصبون إليها.. لأنهم يعلمون ويتحققون أن «المثوبة على قدر المشقة» وأن «من كان لله كان الله له».

وإذا كان المسلمون في عهد زهدهم الأول لم يعرفوا فكرة العودة إلى الذات الإلهية ـ الذات الكلية ـ أو المحور في الوجود العام. فهل يعني ذلك أنهم عرفوها بتأثير من مصدر هندي؟!

كيف! والعودة إلى الله والإنابة إليه ملجأ يعتصم به المذنبون،و يلجأ إليه كل من فقد الثقة بالنفس والآخرين، ووثقت نفسه بالله. ثم ما فائدة مقام «التوبة» الذي يُمحى عن القلب ظلمة المعصية ويعود فيه العبد منيبًا مرة أخرى إلى ربه. وهذا يتطلب ـ كما يرى الغزالي ـ حرقة الندم، وشدة المجاهدة بالترك في المستقبل[1].

والعودة إلى الذات الإلهية هي عين «الإيمان» عند الغزالي، ورأس الإيمان هو «التوحيد».. فلنصغي إلى قوله جادين حين يذكر قوله «فإن رأس الإيمان هو التوحيد: وهو أن لا يعبد إلا الله، ومن أتّبع هواه فقد اتخذ إلهه هواه، فهو موحد بلسانه لا بالحقيقة، بل معنى قولك لا إله إلا الله معنى قوله تعالى ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ وهو أن تذر بالكلية غير الله، ومعنى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾، ولما كان الصراط المستقيم الذي لا يكمل التوحيد إلا بالإستقامة عليه أدق من الشعرة وأحد من السيف مثل الصراط الموصوف في الآخرة، فلا ينفك بشر عن ميل عن الإستقامة ولو في أمر يسير، إذ لا يخلو عن إتباع الهوى ولو من فعْلٍ قليل، وذلك قادح في كمال التوحيد بقدر ميله عن الصراط المستقيم»[2].

---

(١) الغزالي: الإحياء جـ٤ ص٤١.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ٤ ص٢٦.

إذن؛ فالعودة إلى الذات الإلهية؛ أو الذات الكلية المطلقة ليست من مصدر هندى أقتبسه الصوفية وتأثروا به وإنما هى فكرة إسلامية؛ وذات مصدر إسلامى لا نبالغ إن قلنا هى عين الوحدانية وعين التوحيد.

وحتى لو فُرض أن هنالك تشابهًا فى العقائد أو بالأحرى فى الظواهر والشكليات؛ فلا يعنى هذا أن المضمون واحد.. فمضمون الإسلام هو الإيمان؛ ومضمون الإيمان هو التوحيد.. والتوحيد عهد أخذه الله على العباد منذ أن كانوا فى عالم الذر أرواحًا مجموعة فى قبضة الحق يسألهم فيخبرون.! وهو ميثاق أقروا فيه بربوبيته كما بيّن لنا الجنيد فيما سلف.

فلا يحتاج هذا إلى فرض إستعارة وتأثير، ولكنه يحتاج إلى دقة النظر فى «المضمون» والجوهر والحقيقة وليس التمسك بالأشكال والصور والأشباه.

* * *

(٢)

ومما نقله الدكتور «النشار» عن البيرونى من أن «البصرة» قد تلقتْ مذاهب الهنود الصوفية؛ من حلول واتحاد وفناء وغيره فى تصورات صوفية؛ ونفذت بها إلى قلب التصوف الإسلامى. قال الدكتور على سامى النشار: «فنحن لا نستطيع أن نؤيده أو ننكره.. حتى نكتب تاريخ التصوف كاملاً»[١].

وإذا رجعنا إلى الجزء الثالث من نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام نجده يقول ردًا على البيرونى أيضًا: «لا ينكر أحد أبدًا أن فكرة الحلول والإتحاد منشأها الهند ـ وأثبت البحث العلمى الأوربى الحديث أن جانبًا كبيرًا من تعاليم المسيحية فى الحلول إنما منشأه هندى. ولا جدال أيضًا فى أن يكون دخول فكرة الحلول والإتحاد إلى التصوف عن طريق الهند. فالفكرة غير إسلامية، وإن كنت أرى ـ أنه من الممكن تكون فكرة الإتحاد نتيجة خاطئة لمقدمات روحية أو فكرية نشأت فى العالم الإسلامى»[٢].

(١) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٢) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الإسلامى فى الإسلام جـ٣ ص٣، ٢، ٤١.

ونحن أيضًا لا ننكر ذلك، فالفكرة غريبة عن التصوف الإسلامى.. والفناء فيها خاطئ.. لا يحتاج إلى تأويل. وقد تبين لنا خلال البحث أن الجنيد وهو من أهل الإعتدال فى التصوف السنى لم يقبل هذه الفكرة ولم يرض عن الحلاج.. وهاجم الحلول والإتحاد فى عديد من المواقف كما تقدم.

وأستن الغزالى بهذه السنة الطيبة التى أكسبت التصوف الصفة الشرعية وحررته من العلائق الخارجية، فهاجم الحلول وهاجم الإتحاد ودعى إلى الاعتدال والإتزان وعد الشطح تشويشًا فى الخيال وحيرة فى الأذهان، ولم يرض عن أدعياء الصوفية فسلقهم بلسان من حداد.

فالتصوف السنى المعتدل؛ لا يقبل هذه الأفكار الخارجية.كما أنه يرفض أى فكر متطرف خارج عند حدود القصد والإعتدال؛ وخارج عن مصدريه الكبيرين: القرآن والسنة؛ لا لشىء إلا لأن التصوف فى معناه الحقيقى عبارة عن تفسير ذوقى للمبادئ والأسس والأصول التى جاء بها القرآن ووردت عن السنة المشرَّفة ومن خرج عنهما خرج عن التصوف.

أما عن الفناء فقد سبقت الإشارة إليه حين تعرضنا للمصادر المختلفة فى تفسيره، ولكن لا بأس من التذكرة بأن الفناء فى التصوف الهندى فناء فقط ليس بعده بقاء؛ أما فى التصوف الإسلامى فهو عبور من مرحلة الفناء إلى مرحلة البقاء إنطلاقًا من الوحدانية؛ بل هو تعبير عنها من الدرجة الأولى.

ولا تتم الصحة لحال الفناء فى التصوف الإسلامى ما لم يكن هاهنا بقاء، وهو أرقى حقائق العبودية.ولم تعرف الفلسفة الهندية فكرة البقاء على الإطلاق ـ كما أشار الدكتور النشار[1]. ومن هنا يمكن القول بأن التصوف أعلى مراحل التدين، وأن الفناء أعلى ما يصل إليه مجهود المتصوف.

والخلاصة من ذلك كله: أن الغزالى ـ طيب الله ثراه ـ كان من أئمة الاعتدال فى

---

(١) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الإسلامى جـ٣ ص٥٩.

التصوف السُّني، ولم يكن من هؤلاء الذين خلطوا بين المذاهب، فلم يُرْ لهم مذهب معروف، ولكنه كان محافظًا على عقيدة التوحيد ولم يخلطها بأوشاب الشرك وبقايا الزندقة والإلحاد.. ثم إن آراءَه سواء أكانت فى المجاهدة وعلاقتها بالفناء، أو كانت فى المشاهدة والكشف؛ إنما هى حصيلة لهذا الإعتقاد السليم الذى صاحبه حتى فى أحكامه على الفلاسفة؛ فقد كان يحكم عليهم من خلال هذه العقيدة.

علاقة الذكر بالفناء عند الغزالى:

ما دمنا تحدثنا عن علاقة المجاهدة بالفناء كما قدمها الغزالى، فتجدر الإشارة هنا إلى الذكر باعتباره من الشروط الهامة ينبغى على المريد أن يراعيها حتى يصل إلى حال الفناء. فليس هناك شىء يجلو القلب ويصفى النفس ويلهم الخواطر كما يفعل الذكر أفاعليه المؤثرة على النفس والقلب والخواطر.

إنما الذكر وسيلة من الوسائل الهامة التى تساعد العبد على بلوغ الفناء، لأنه يربط حبل المودة بين العبد والله، فتشرق على النفس شفافية تذيبها وتهلك ما بقى فيها من شواغل وعلائق تعوق الوصول.

وتيار الذكر لا ينقطع ـ أبدًا ـ عن العبد كلما حافظ على جلال المذكور، ولم تنصرف نفسه بعيدًا عن استحضار الذات الإلهية. لأن الذكر يحمل شغف المحبة وجلال القرب من الله، وهو مصدر الإلهام غير المباشر والمعرفة اللدنية. والصوفية لا يتقربون إلى الله بشىء كما يتقربون بالذكر. ففى الذكر كل الفناء عن الخلق والمخلوقات؛ وفيه كل الشوق إلى الخالق وحده دونًا عن سائر المخلوقات، فهو يوقد نار الشوق والمحبة فى أفئدة العشاق، ويرمى بهم فى ساحات الفناء؛ فيهيمون ويتواجدون وهم فى غيبة منَعَّمة تحت جلال المذكور.

ولربما قطعت الشواغل حلقات الذاكرين أو كادت أن تقطعها فلا يبالون بها؛ وهم من بعد مشغولون بوارد أقوى، وفيض أعظم من هاته الشواغل وعوارض الطريق. ولا يزال لفظ «الله» يجرى على ألسنتهم وقلوبهم لهيبًا أو أشبه باللهيب. قال ابن عطاء

الله السكندرى: «وأدنى درجات الذكر أنه كلما قال العبد «لا إله إلا الله» لا يكون فى قلبه شىء غير الله إلا ونفاه من قلبه، ومتى ألتفت إليه فى حال ذكره فقد أنزله منزلة الإله من نفسه»[1].

والذكر تربية صوفية وذوقية ونفسية بالغة الفائدة، لأنها التربية الروحية التى تقرب العبد من الله قرابة ود ومحبة، وتجعل قلبه مطمئنًا غاية الإطمئنان بذكر الله.

ولا يرث المريد شيئًا من الذكر أكثر مما يرثه من الأنس والحب لله، وقد يبدو هذا شيئًا عسيرًا على النفس، شاقًا على المجهود، لا تتقبله النفس من الوهلة الأولى، ولا يألفه مجهود المريد عنه بداية الطريق.

من أجل ذلك؛ يرى الغزالى أن المريد فى بداية أمره قد يكون متكلفًا بصرف قلبه ولسانه عن الوساوس إلى ذكر الله عز وجل، فإن وُفِّق للمداومة أنس به وأنغرس فى قلبه حب المذكور[2].

ويوضح الغزالى ذلك كعادته فى بيان تقريب الصور البعيدة إلى الأفهام بمثال يقول فيه: «إن من المُشَاهَد فى العادات أن تذكر غائبًا غير مشاهد بين يدى شخص، وتكرر ذكر خصاله عنده فيحبه وقد يعشقه بالوصف وكثرة الذكر، ثم إذا عشقه بكثرة الذكر المتكلف أولاً؛ صار مضطرًا إلى كثرة الذكر آخرًا بحيث لا يصبر عنه..».

فكذلك أول الذكر يكون متكلفًا إلى أن يثمر الأنس بالمذكور والحب له ثم يمتنع الصبر عنه آخرًا.. وهذا معنى قول بعضهم: «كابدت القرآن عشرين سنة ثم تنعمت به عشرين سنة. ولا يصدر التنعم إلا من الأنس والحب. ولا يصدر الأنس إلا من المداومة على المكابدة والتكلف مدة طويلة حتى يصير التكلف طبعًا[3].

والذاكرون محفوفون بالرعاية الإلهية، ومخصوصون بالنفحات الربانية التى يهبها الله لعبادة الذاكرين، لأن الذكر تصفية وتنقية وراحة للنفس وللضمير، لا يظفر بها إلا

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى: مفتاح الفلاح ص٢٠.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٣٠١. (٣) الغزالى: الإحياء جـ١ ص ٣٠٢.

مطيع صدق الطاعة وأخلص العبادة، ورأى الله بقلبه فى طاعته وعبادته وذكره وسره وخفاه.

والذكر أسلوب الحياة الروحية المهذب، وأساس الطاعة والعبادة، وعين الوصول الذى يرتفع فيه الحجاب؛ فهو بحق الرباط الذى لا يقطعه إلا الجاهلون بهذه العلاقة الروحية بين العبد وخالقه. أما المتمسكون بكتاب الله تعالى قال الغزالى فيهم: «هم الذين استراحوا من الدنيا بذكر الله، الذاكرون الله بالله عاشوا بذكر الله وماتوا بذكر الله ولقوا الله بذكر الله»(١).

والذكر عند الذاكرين؛ داخل فى المقامات والأحوال؛ وموجب لحقيقة التوحيد؛ فالتوبة مثلاً باب من أبواب الذكر، لأن التائب يدعو ربه، ويذكره بلسانه وقت نوافله وخلواته، وبقلبه حيث يخبر عن عزمه على الفرار من العودة وإخباره عن الندم.. والتوكل باب من أبواب الذكر، ذكر القلب مما فرغ منه، فالمتوكل يذكر صفة الله وعلمه، ويذكر قدره وقضاءه وإرادته وقدرته.. والرضا باب من أبواب الذكر، يذكر فيه صاحب ذلك المقام حكمة الله وعدله، وحبه فى كل حال كان عليه، وحينئذ يصح له مقامه. والتوحيد باب من أبواب الذكر، بل فيه الذكر كله.. لأن الموحد يذكر الله فى وحدته وفى كونه واحد الوحدة(٢).

وإنما صار الأبدال أبدالاً، لأنهم يدعون الناس إلى التوحيد والإسلام، ويرحم الله بوجودهم العباد والبلاد، ويدفع عن الناس بهم البلاء والفساد. فلم يكونوا من أهل المحبة والكشف والمشاهدة إلا لأن هممهم ولذتهم فى ذكر الله فلم يشتغلوا بشىء سواه. فعشقوا الله عشقًا كشف لهم معه الحجاب(٣).

وكانت طريقة الجنيد فى الذكر تتم بثمانية شروط: دوام الوضوء، ودوام الصوم، ودوام السكوت، ودوام الخلوة، ودوام الذكر وهو لا إله إلا الله، ودوام ربط القلب

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٢ ص٢٢٦.　　(٢) ابن سبعين: الرسائل ـ الرسالة النورية ص١٥٤ .

(٣) نيوكلسون: مادة بدل ـ دائرة المعارف الإسلامية؛ الترجمة العربية ـ المجلد الثالث ـ العدد السابع ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨، وكذلك انظر: تعليق د. مصطفى حلمى على المادة ص٤٥٨.

بالشيخ؛ واستفادة علم الدافعات منه بفناء تصرفه فى تصرف الشيخ، ودوام نفى الخواطر، ودوام ترك الإعتراض على الله تعالى فى كل ما يرد عليه خيراً أو شراً، وترك السؤال من جنة أوتعوذ من نار[1].

ويظهرنا الغزالى على عناية هامة بالذكر، فهو يمثل تدرجاً طبيعياً وتطوراً سيكلولوجياً إلى أن يبلغ المريد به الفناء. ومبدأ الذكر عند الغزالى هو بمثابة الثمرة واللباب ويكون فى التدرج الطبيعى كالآتى: «ذكر اللسان، ثم ذكر القلب تكلُّفًا، ثم ذكر القلب طبعًا، ثم إستيلاء المذكور وإمحاء الذكر»[2].

وبهذا التدرج يمكننا أن نفهم ظاهرة الذكر إذا فهمنا أنه يبدأ من الظاهر إلى الباطن، بإختراق حجب القلب فى كليته التى تقابل تمامًا ما يطلق عليه «يونج» اللاشعور المطلق Cellective Unconsious؛ ومعنى ذلك أنه يمكن أن نرى فى الطور الناضج للذكر جانبى الفناء والبقاء: فناء الآثار الفردية والرغبات الشخصية، وبقاء الروح التى تعيش مباشرة مع الله، وهو ما يعنيه رجال القرن الثالث الهجرى من الصوفية «بالغيبة بالمذكور عن الذكر»[3].

الفناء فى المذكور:

على أن الذكر عند الغزالى يعد أفضل أعمال أهل البصائر على الإطلاق وهو ينقسم إلى ثلاثة أنواع وبعدها لباب الذكر المطلوب[4].

(١) ذكر اللسان. (٢) ذكر القلب. (٣) تمكين الذكر من القلب.

فأما اللُباب تمكن المذكور من القلب وفيه يكون الفناء.

ذكراللسان والقلب غافل لا يفيد، وذكر القلب دون اللسان لا يفيد ـ أيضًا ـ اللهم إن كان القلب مقيداً بموافقة اللسان، لأن القلب فيما يرى الغزالى لو ترك وطبعه؛

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى: مفتاح الفلاح ص٤٠.

(٢) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص٤٤.

(٣) د. عامر النجار: الطرق الصوفية فى مصر ص٤٨ وكذلك انظر د. كمال جعفر: التصوف...ص٢٢٧.

(٤) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص٤٦.

لأسترسل فى أودية الأفكار. أما تمكن الذكر من القلب فهو المفيد حقًا، لأنه يوافق اللسان ويؤدى إلى تمكن المذكور من القلب.

وذلك هو اللباب: لباب الذكر بعد قشوره الثلاث: أن يستمكن المذكور من القلب، وينمحى الذكر ويخفى؛ فذلك هو اللباب المطلوب. وأن لا يلتفت القلب إلى الذكر ولا إلى نفسه بل يستغرقه المذكور جملة ولو ظهر له فى أثناء ذلك أدنى إلتفات إلى ذكر، لكان حجابًا شاغلاً، فذلك هو الفناء فى المذكور.

وفى الإحياء أحصى الغزالى الأحاديث والأخبار التى وردت فى بيان فضيلة الذكر والتسبيح والتحميد، وأشترط أن المؤثر النافع هو الذكر على الدوام مع حضور القلب، فأما الذكر باللسان والقلب لاه فهو قليل الجدوى. فذكر اللسان يصل به العبد إلى الإستدامة والتأثير لذكر القلب، فلا يكتمل سلوك العبد ووصفه إلا إذا كان ذاكراً بلسانه وقلبه معًا[1].

وينبه الغزالى على أن حضور القلب لا يتم إلا ويرافقه على الدوام ثمرة هامة نتيجة للعبادات الخالصة لوجه الله. أما الإنشغال بهموم الدنيا ومشاكل الحياة؛ فأمر لا يدع قلب الإنسان فارغًا يستقبل ذكر الله بخالص الإستقبال. ويقول: «وحضور القلب فى لحظه بالذكر والذهول عن الله عزوجل من الإشتغال بالدنيا أيضًا قليل الجدوى بل حضور القلب مع الله تعالى على الدوام أو فى أكثر الأوقات هو المقدّم على العبادات بل به تشرف سائر العبادات وهو غاية ثمرة العبادات العملية»[2].

وعند ابن عطاء - إذا شئنا المقارنة بينه وبين الغزالى - لا يخلو الذكر من ثلاثة أشياء، إما ذكر اللسان بقرع باب الملك وهو كفارة ودرجات، وإما ذكر القلب بإذن مخاطبة الملك وهو زلفًا وقربات. وإما ذكر الروح بمكالمة الملك ومحادثته؛ فهو حضور ومشاهدة، فذكر اللسان والقلب الغافل هو ذكر العادة العارى عن الزيادة.

---

(١) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٢٢١.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٣٠١.

وذكر اللسان والقلب حاضر هو ذكر العبادة المخصوص بالإفادة. والذكر بكل اللسان وملء القلب هو الكشف والمشاهدة، ولا يعلم قدره إلا الله تعالى.

وروى: «أن من أكثر فى بدايته من قراءة "قل هو الله أحد" نور الله قلبه وقوى توحيده»[1]. ولم يأمر الله تعالى عباده المؤمنين بكثرة الذكر إلا لتكون قلوبهم منصرفة عن الشهوات،و عن حب الدنيا الذى هو رأس كل خطيئة. والشقى المحروم من رحمة الله لا يحسب أن يشتغل عن دنياه وعن شهواته بشاغل شريف لم ييسره الله له[2].

ومن أعظم أنواع الذكر هو الذكر «المفرد» أى «الله»؛ ويسمى الذكر المفرد، لأن ذاكره مشاهد لجلال الله وعظمته، فانى عن نفسه، وعن الأشياء، مستغرق بجلال الله فى عظمة الله.. وهو المراد بالفناء فى المذكور وإن كان ابن تيمية يرى أنه ليس بمشروع فى كتاب ولا سنة، وأن هذا النوع من الذكر غير مأثور عن أحد من سلف الأمة وإنما هو مأثور عن غلبات المشايخ كما عند الشبلى[3].

ولكن الذكر المفرد ـ برغم ما يراه تيمية ـ هو عندنا من المظاهر الدالة على صدق الصوفية فى توجههم بالكلية إلى الله بحيث لا يعد هنالك ما يعكر علاقتهم الروحية أو يحول بين العبد وإستحضاره للذات الإلهية استحضاراً تنقطع فيه الصلة بالأشياء والمخلوقات ليبقى بقاء تامًا مع الله.

وروى ابن عطاء عن الشبلى قصة مع رجل من المحبين، سأله لم تقول «الله» ولا تقول «لا إله إلا الله» ؟! فقال الشبلى: لأن الصديق أعطى ماله كله فلم يبق معه شىء فتخلل بكساء بين يدى النبى ﷺ فقال له: ما خَلَّيْت لعيالك؟ فقال أبو بكر: «الله» ولذا أنا أقول «الله». فقال السائل للشبلى: أريد أعلا من هذا.. فقال: أخشى أن أموت على الإنكار فلا أصل إلى الإقرار. أى يخشى أن يموت بين النفى والإثبات.. فقال السائل:

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى: القصد المجرد ص ٨٦.

(٢) الشيخ محمد الجنبيهى: كتاب الربوبية وشرف العبودية، مطبعة السعادة ١٣٤٥ هـ ـ ١٩٢٧م، ص٢١.

(٣) د. الطبلاوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية ص١٨٠.

أريد أعلا من هذا. فقال الشبلى: قال الله لنبيه ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُم فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾.

فقام الرجل وزعق زعقة. فقال الشبلى: «الله». فزعق ثانية فقال الشبلى: «الله» ثم خر الرجل ميتًا.

واجتمع أقارب الفتى وتعلقوا بالشبلى، وأدعوا عليه الدم، وحملوه إلى الخليفة فأذن لهم فدخلوا.. فقال الخليفة للشبلى: ما جوابك؟!..

فقال: روح حنت فرنت، وسمت فصاحت، فدعيت فسمعت، فعلمت فأجابت.. فما ذنبى؟؟! فصاح الخليفة خلوا سبيله»[1].

وهذه القصة توضح لنا أن الذكر «المفرد» له دلالة خاصة عند أهل الطريق، لأنه الوسيلة الصادقة التى تمكن المذكور من القلب، وتساعد على بلوغ الفناء، بل فى الذكر - كما سبقت الإشارة - كل الفناء فى الذكور.. قال الغزالى عن حاله اتصال قلب الذاكر بالمذكور: «وهذه الحالة هى التى يعبر عنها العارفون بالفناء، وذلك بأن يفنى عن نفسه حتى لا يحس بشيء من ظواهر جوارحه، ولا من الأشياء الخارجة عنه، ولا من العوارض الباطنة فيه، بل يغيب عن جميع ذلك، ويغيب عنه جميع ذلك، ذاهبًا إلى ربه أولاً، ثم ذاهبًا فيه آخرًا، وإن حظر له أثناء ذلك أنه فنى عن نفسه بالكلية؛ فذلك شوب وكدورة، بل الكمال فى أن يفنى عن نفسه ويفنى عن الفناء أيضًا، فإن الفناء عن الفناء غاية الفناء»[2].

وغنى عن الإبانة: أن الغزالى فى هذا النص يحرص بشدة على التعبير الحقيقى عن الفناء فى التوحيد ويحرص كذلك على «مرحلة البقاء بعد الفناء» وهى منتهى الوصول.

انظر إلى قوله: «فإن خطر له أثناء ذلك أنه فنى عن نفسه بالكلية فذلك شوب وكدورة»، يدلنا ذلك على صحة الفناء عند الغزالى.

---

(١) ابن عطاء السكندرى: مفتاح الفلاح ص٣٤.

(٢) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص٤٢.

والملاحظ فى هذه الحالة أن الغزالى لا يترك منهج الجنيد الذى سار عليه أكثر المعتدلين، وهو العبور من الفناء إلى البقاء. ومن هذا المنطلق عذر الغزالى من عذر من الصوفية ودافع عنهم وهم على هذه الحالة. فقال: «وهذا قد يظنه الفقيه الرسمى، أنه طامات غير معقولة، وليس كذلك. بل هذه الحالة لهم ـ بالإضافة إلى محبوبهم ـ كحالتك فى أكثر الأحوال بالإضافة إلى محبوبك من جاه أو مال أو معشوق»(١). فالغزالى بلا ريب يدافع عن حالة الفناء فى المذكور ويطلق عليها بـ «الإستغراق» فإن الملتفت إلى الإستغراق معرض عن المستغرق به.

* * *

تعليق: وبعد، فقد تبيَّن؛ أن للذكر علاقة وطيدة بحال الفناء، فلولاه لما بلغ السالك هذه الدرجة من الوحدانية: درجة الفناء عن نفسه وعن الخلق ليكون فى النهاية مع الله.

ويجب التنبيه على أن الغزالى يعد ذكر: «لا إله إلا الله الحى القيوم» أفضل الأذكار؛ فإن فيه اسم الله الأعظم، وأفضل من ذلك هو أن يستولى المذكور على القلب فتتلاشى منه التفرقة والكثرة فيصبح العبد فى عين الجمع والتوحيد. وبالجملة: فقد قال الغزالى: «إن الذكر ينقسم إلى الأفضل وغير الأفضل، وفضله بحسب الصفات التى يعبر عنها بالأذكار»(٢).

ولهذا فقد صار الغزالى معبراً عن «الفناء فى المذكور» خير تعبير، فلم يكن الفناء عنده فناءاً خاطئًا يتخلى فيه عن السمة المميزة لفكرة الفناء فى التصوف الإسلامى، ولكنه كان فناءً سُنِّيًا معتدلاً بعيداً عن الطامات غير المعقولة: ينتقل به العبد من الفناء إلى البقاء إكتمالاً لمفهوم الوحدانية.

فإذا كنا رأينا أن ثمة علاقة بين الفناء والمجاهدة، فكذلك أيضًا تبدو العلاقة ظاهرة بين الذكر والفناء، كما أن هناك علاقة بين المجاهدة والذكر؛ لأن المجاهد فى سبيل الله

---

(١) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص ٤٢ ـ ٤٣. (٢) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص٤٦.

لابد وأن يكون من الذاكرين الذين صحبتهم نعمة التلذذ بذكره تعالى؛ فلم يبق لهم إلا الله الحق، الواحد؛ يجاهدون فى سبيله كلما عرفوا أنه الواحد وأنه الخالق وأنه الموجود الحق وما سواه باطل فيستلهمون الذات الإلهية بالذكر ويقودهم الذكر إلى الفناء فى المذكور.

ثانيًا: الفناء والمعرفة عند الغزالى:

رأينا ـ فيما سبق ـ أن الفناء مرتبط بالمجاهدة وبالذكر إرتباطًا وثيقًا، وكذلك فهو وليد المعرفة؛ فالمعرفة عند الغزالى من المقومات الأساسية للفناء، فهى تؤدى إلى الفناء طالما انصلحت أداتها وصفت وسائلها وكانت مما يتطلبه المريد فى حياته الروحية.

فمن عرف الله حق المعرفة، لابد أن تقوده معرفته إلى «الفناء فى التوحيد» أو إلى علم المكاشفة، لأن الفناء فى التوحيد ثمرة المعرفة التى يكون فيها العبد على أكمل خصائص الطاعة وأتم صفات العبودية. ولا يعنينا نحن فى هذا المقام أن نقدم نظرية المعرفة كاملة كما هى عند الغزالى بقدر ما يعنينا أن نتناول علاقة المعرفة بالفناء.

وإذا كنا وجدنا الجنيد يحدد نظرية المعرفة عند الصوفية بعجز العقل فيها عن إدراك الذات الإلهية، ويضع أداتها فى تسليم العقل وتناهى قدراته فى التوحيد فإذا «تناهت عقول العقلاء فى التوحيد تناهت إلى الحيرة» ويؤمن فى ذلك بمقولة أبى بكر الصديق سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلاً إلى معرفته إلاّ بالعجز عن معرفته»[(1)] وعنده أن أرقى معانى الوحدانية الإيمان الكامل بأن «لا يعرف الله إلا الله». أقول؛ إذا كنا قد وجدنا الجنيد يؤمن بأن المعرفة إنما تتم عن طريق القلوب بمعرفة حقائق الإيمان ثم تترقى المعرفة إلى الرؤية والمشاهدة. فإن الغزالى ـ أيضًا ـ ينهج منهج الجنيد فيعوّل على القلب فى نظرية المعرفة. إذْ إن أداة المعرفة ووسيلتها هى «القلب»، وإنما استعد الإنسان للمعرفة بقلبه لا بجارحه من جوارحه. «فالقلب هو العالم بالله، وهو المتقرِّب إلى الله، وهو العامل لله، وهو الساعى إلى الله، وهو المكاشف بما عند الله ولديه، وإنما الجوارح أتباع وخدم وآلات..»[(2)].

---

(١) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٣٠٠.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٢ ص٢، ص١٣ وكذلك انظر الغزالى: معارج القدس ص١٩٥.

يتفق الغزالى مع الجنيد إذن فى تحديد وسيلة المعرفة فهى «القلب»، بل نلمح أثر الجنيد واضحًا فى الغزالى حين نرى الأخير يقرر فى «روضة الطالبين» قول الجنيد: «فإن قيل! فما نهاية معرفة العارفين بالله تعالى؟! فنقول (أى الجنيد) نهاية معرفتهم هو أن ينكشف لهم استحالة معرفة حقيقة ذات الله تعالى لغير الله تعالى. وإنما اتساع معرفة العارفين بالله تعالى إنما تكون فى معرفته أسمائه وصفاته. فبقدر ما ينكشف لهم من معلوماته وعجائب مقدوراته وبدائع آياته فى الدنيا والآخرة؛ يكون تفاوتهم فى معرفته سبحانه وتعالى..»[1].

ويصرح الغزالى بهذا فى «المقصد الأسنى» فيتحدث عن الخاصية الإلهية التى لا يتصور فيها مشاركة ألبتة أو مماثلة بين العبد والرب، إذا كان العبد رحيمًا صبورًا شكورًا فهذا لا يوجب المماثلة تمامًا ككونه سمعيًا بصيرًا عالمًا قادرًا حيًا فاعلاً.. ثم يقرر الغزالى قوله: «الخاصية الإلهية ليست إلا لله تعالى ولا يعرفها إلا الله تعالى ولا يتصور أن يعرفها إلا هو أو من هو مثله، وإذا لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره. فإذا الحق ما قاله الجنيد رحمه الله تعالى حيث قال: لا يعرف الله إلا الله تعالى، ولذلك لم يعط أجل خلقه إلا إسمًا حجبه به فقال ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾ فوالله ما عرف الله تعالى غير الله فى الدنيا والآخرة»[2].

الجديد الذى أضافه الغزالى:

ولكن الغزالى يحدد تحديدًا دقيقًا نظرية المعرفة، ومنهجها، وأداتها، وموضوعها، وغايتها، وهدفها، وعنده أن معرفة الصوفية تختلف عن معرفة النظار والمتكلمين الذين يعولون فى فهمهم للمعرفة على العقل فقط.

فإذا كان طريق الصوفية[3] فى جانب العلم والمعرفة يتم بتقديم المجاهدة بمحو

(١) الغزالى: روضة الطالبين وعمدة السالكين، القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، الجزء الرابع، مكتبة الجندى، ١٩٧٣م ص٧٤.

(٢) الغزالى: المقصد الأسنى ص٢٥.

(٣) الغزالى: ميزان العمل، ص ٤٥.

الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلهـا والإقبال على الله بكل الهمة وعند ذلك تتكشف الحقائق وتظهر أسرار الملكـوت، وما على العبد إلا الإستعداد بالتصفـية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة، والتـعطش التام والترصد بالإنتظار لما يفتحـه الله تعالى عليه من الرحمة.

إذا كان طريق الصوفية يُرَدُّ ـ فى المقام الأول ـ إلى تطهـير محض من جانب العبد وتصفـية وجلاء؛ ثم إسـتعداد وانتظار، فـإن طريق النظار والمتكلمين يـختلف عن ذلك، لأنهم يفهمون من المعرفة تحصيل العلوم ودراستـها، والبحث فيما صنفه المصنفون تطلعًا إلى كشف حقائق الأمور، فطريقهم فى المعرفة طريق عـقلى، ومنهجهم إستدلالى يعتمد على مـقدمـات وأقيسـة تستـخلص منهـا النتائج؛ وهذا لا يفـيد فى البـحث عن المعـرفة اليقينية. من أجل ذلك؛ فإن النظار ــ فيـما يقول الغزالى ـ «لم ينكروا وجود هذا الطريق (الذوقى) وإمكانه وإفـضـاءه إلى هذا المقـصـد على الندور فـإنه أكـثـر أحوال الأنبـيـاء والأولياء، ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطئوا ثمرته، واسـتبعدوا استجماع شروطه، وزعـموا أن مـحو العـلائق إلى ذلك الحد كـالمتعـذر؛ وإن حصل فى حـال فثباته أبعـد فيه..»[1].

غير أن العقل عند الصوفية ـ كمـا سبقت الإشارة ـ يعجز تمامًا عن إدراك المعارف الإلهية كما يعجز عن البـحث فى الماورائيات. قيل لأبى الحسين النورى: «بم عرفت الله تعالى؟ فقال: بالله. قـيل له: فما بال العقل؟.. فقال: العقل عـاجز لا يدل إلا على عاجز مثـله..«ولما خلق الله العقل قـال له: من أنا فسـكت، فكحله بنور الوحدانيـة فقـال: أنت «الله»، فلم يكن للعـقل أن يعرف الله إلا بالله»[2]. ويدلنا هذا؛ على عدم إيمان الصـوفية بالعقل إيمانًا مطلقًا كما هو الحال عند الفلاسفة.

وقد كشف لنا «المنقذ» أن الغزالى لم يألوا جهدًا فى طلب المعرفة اليقينية، فخاض

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٢٠.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص٦٣، وكذلك انظر: الكلاباذى: التعرُّف ص٧٨ ـ ٧٩ وكذلك انظر د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص٢٥.

فى سبيل ذلك ما يقرب من شهرين، وهى مرحلة شكه الضعيف التى تدرج فيها من المحسوس إلى المعقول، وأسلمه الشك الضعيف إلى شك آخر أكثر عنفًا عاش فيه قرابة ستة شهور، ولم يخرجه عن هذا الشك سوى اللجوء إلى الله تعالى إلتجاء المضطر الذى لا حيلة له، فأجابه الذى يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبه الإعراض عن الدنيا، وانكشف له خلال ذلك الغطاء[1]: غطاء المعرفة اليقينية.

وفى سبيل المعرفة قضى الغزالى؛ عشر سنين «تصوف» فى العزلة والتفرد، وعاش حياة التأمل والخلوة. فعرف أثناء هذه الفترة «المعرفة اليقينية» التى لا يتطرق إليها شك ولا يشوبها إنحراف.

كل ذلك أكسب الغزالى دراية عرك خلالها المذاهب والأفكار، وتقلّب بين تيارات من الشك لم يمر بها أحد من الصوفية، فدخل الطريق الصوفى وهو فى مقدمة الراسخين الذى خاضوا تجارب المعرفة بالعقل تارة.. وبالذوق تارة أخرى؛ واتصل مجال النظر لديهم بمجال التألُّه والإستبصار.

فالجديد الذى أضافه الغزالى وتميز به عن غيره من الصوفية هو: أنه أبان قصور العقل الفلسفى عن المعرفة الإلهية غير المتناهية.. وهو فى ذلك عقل يختلف عن العقل الشرعى الذى يفهم حدوده، ويقر بعجزه، ويعترف بإمكاناته فى التسليم والإذعان والتوافر الدائم على خدمة الإستدلال فى دوائره المحدوده.

أما ما وراء الطبيعة فالبحث فيه من قبيل العقل المحدود عبث وضلال لا يقدر عليه إلا الكشف الصوفى. ومن هنا يكون الغزالى قد وفق توفيقًا معتدلاً بين المذاهب العقلية وحقائق الكشف والإلهام، فهو من جانب لم ينكر على العقل قدرته فى تحصيل المعرفة فيما يتعلق بدوائره واختصاصاته.. بدليل إننا وجدناه يدخل العقل فى تنظيم الكشف. ولكنه ينكر عليه أن يهيم فى بيداء الغيب دون مدد من الهداية الإلهية وهنا يكون المنع والعقال: عدم البحث فيما وراء الطبيعة.

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص١٢٩.

فمهما حاول العقل المنطقى الإستدلالى القاصر أن يفعل ذلك، فلن يجد غايته، وسيكون له من وراء بحثه هذا كل الإنحراف عن الجادة والإستقامة.. يقول الدكتور «محمد إقبال» فى معرض التفرقة بين «الغزالى» و«كانط»: «هناك فارق هام بين «الغزالى» «وكانط»؛ فإنه «كانط» تمشى مع مبادئه تمشيًا لم يستطع أن يثبت معها أن معرفة الله ممكنة. أما الغزالى فعندما خاب رجاؤه فى الفكر التحليلى ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية وألقى فيها مكانًا للدين قائمًا بنفسه. وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية. ولكن تجلى اللانهائى على طريقة الوعى الصوفى أقنع الغزالى بتناهى العقل وعجزه عن الوصول إلى أحكام جازمة[1].

ومن جانب آخر؛ جعل الغزالى الكشف والإلهام طريق المعرفة الصوفية، وأداتها «القلب». وهى هى المعرفة اليقينية التى بذل هو نفسه فى الحصول عليها كل غال ورخيص، وأنفق من أجل ذلك سنين طوال. وهى هى المعرفة التى لا يصل إليها العقل بل يصل إليها الذوق.. ويمضى فيها العبد بالذوق إلى أقصى غاياته كلما بذل فى ذلك كل المجهود والطاقة اللازمة لإتقان أسس الطريق.

فيرى ـ من ثمَّ ـ وبلا حدود يحصيها العقل؛ العطايا الربانية والفتوحات الإلهية. وذلك لأن فضل هذه المعارف والعلوم ليس من كسب الإنسان وتحصيله العقلى وإنما هى من هبات الرحمن وعطاء الألوهية.

ونريد أن ننتهى إلى أن الغزالى أبان قصور العقل عن المعارف الإلهية فى كثير من المواضع، ذلك لأن العقل بالقياس إلى الذوق فى هذا الصدد لا يساوى شيئًا، وتحدث عن ذلك بإستفاضة فى الإحياء وغيره؛ ورأى أن قصور العقول والأفهام عن إدراك المعارف الإلهية يرجع إلى سببين: الأول خفاء الله تعالى فى نفسه وغموضه. والثانى: شدة ظهوره؛ وقد أورثت شدة الظهر خفاء فى ذاته تعالى.

(١) د. محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى ص١١. وانظر كذلك أحمد الشرباصى: الغزالى والتصوف الإسلامى، طبعة دار الهلال د.ت ص١٧٢ ـ ١٧٣، وكذلك انظر مجدى إبراهيم: الغزالى؛ أديب الفكرة الواعية، مقال بمجلة التصوف الإسلامى، القاهرة ١٩٩٦م.

وإنما مثل العقول التى لا تدرك معرفة الله سبحانه وتعالى، كمثل الخفاش الذى يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار، لا لخفاء النهار وإستتاره ولكن لشدة ظهوره. فإن بصر الخفاش ضعيف يبهره نور الشمس إذا أشرقت فتكون قوة ظهوره مع ضعف بصره سببًا لإمتناع إبصاره فلا يرى شيئًا إلا إذا أمتزج الضوء بالظلام.

وكذلك بصر العقول للمعرفة الإلهية، فالله سبحانه من شدة ظهوره أختفى عن العقول، وغاب عن إدراك الأفهام لقصورها وعجزها فى ذاتها، فعقول البشر ضعيفة، وجمال الحضرة الإلهية فى نهاية الإشراق والإستنارة، وفى غاية الإستغراق والشمول حتى لم يشذ عن ظهوره ذرة من ملكوت السموات والأرض فصار ظهوره سبب خفائه. «فالله تعالى هو أظهر الأمور وبه ظهرت الأشياء كلها، ولو كان له عدم أو غيبة أو تغير؛ لأنهدت السموات والأرض وبطل الملك الملكوت.. ولو كان بعض الأشياء موجوداً به وبعضها موجوداً بغيره، لأدركت التفرقة بين الشيئين فى الدلالة، ولكن دلالته عامة فى الأشياء على نسق واحد، ووجوده دائم فى الأحوال يستحيل خلافه، فلا جرم أورثت شدة الظهور خفاء»[1].

وقد تردد هذا المعنى كثيراً فى «حكم ابن عطاء الله السكندرى» إذ نرى أثر الغزالى واضحًا فى قول ابن عطاء: «إنما احتجب لشدة ظهوره، وخفى عن الأبصار لعظيم نوره». فالحجاب ها هنا: معناه ضعف البصر عن مقاومة فيضان النور؛ أو معناه ضعف المعرفة العقلية عن إدراك الحقائق الإلهية. واذن، فلهذا القصور العقلى[2] عن إدراك

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٣٢١، ٣٢٢.

(٢) ولا ريب أن هذا الرأى دفع كثير من الفلاسفة والمفكرين إلى نقد الغزالى، وقد سبقت الإشارة إلى أن الغزالى لم يسلم من النقد لا قديمًا ولا حديثًا ـ وكان أهمهم ابن رشد فى المغرب العربى وابن باجه ١١٣٨م. وقد هاجمه ابن باجة هجومًا عنيفًا فى «رسالة الوداع» ورماه بأنه سلك فى كتاب «المنقذ من الضلال» سبلاً خيالية سخيفة؛ فضل وأضل كل من أنساقوا وراءه فى هذا السراب الذى أوهمه أن العقل ضعيف وغير موثوق به، وأن جميع العلوم والثقافات البشرية عبث، لأنها لا توصل إلى أية حقيقة، وأن الوسيلة المثلى لتحقيق المعرفة الصحيحة هى التنسك..إلخ. (انظر د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية فى المغرب، ط جمعية الثقافة الإسلامية سنة ١٩٤٨م، ص٣٧).

المعرفة الإلهية، فقد وجب أن يكون الإدراك ذوقيًا قلبيًا.. ويكون القلب مصدر المعرفة عند الصوفية. فما المقصود بالقلب عند الغزالى؟!

المقصود بالقلب:

وليس القلب عند الغزالى هو تلك اللحمانية المعروفة المودعة فى الجانب الأيسر من الصدر، وإنما هو تلك اللطيفة الربانية الروحانية التى تدل على حقيقة الإنسان. وعليه، فالقلب هو المدرك العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب[1].

وإذا ما تجلت للقلب الأنوار بعد أن يفرغ من العلائق العالقة به والتى من شأنها أن تحول بينه وبين إدراك المعارف اليقينية، كان من الوسائل الهامة بل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الأشياء والموجودات؛ فقد أستعد لإستقبال المعارف الحقيقية.

فالقلب الصادق فى التوجه إلى الله هو القلب الذى يتخلص من أمهات خبائث القلب وهى الصفات المذمومة «كالحسد» و«الرياء» و«العجب».

وهذه الخصال الثلاث تعوق صاحبها عن طلب العلم والمعرفة اليقينية فلا تصفو نفسه ولا يخلو قلبه من صنوف المفاخرة والرياء لاسيما أنه يدعى العلم ويريد أن يصلح من المتعلمين. فعلى القلب ـ إذن ـ أن يتخلص من هذه الآفات ويعمر باطنه بالتقوى، فإذا عمَّر باطن قلبه بالتقوى، فسوف يرى من الهدايا ما لا يخطر على بال ويكون العلم فى ذلك مصحوبة ودليله، يمضى به وهو موقن بفوائده وأهميته. يقول الغزالى: «فإذا عمرت بالتقوى باطن قلبك، فعند ذلك ترتفع الحجب بينك وبين ربك، وتكشف لك أنوار المعارف، وتتفجر من قلبك ينابيع الحكمة، وتتضح لك أسرار الملك والملكوت، ويتيسر لك من العلوم ما تستحقر به هذه العلوم المحدثة التى لم يكن لها ذكر فى زمن

---

(١) الغزالى:الإحياء ج٣ ص٣ وكذلك أنظر د. سعيد مراد: التصوف رياضة روحية خالصة ص٢٠١.

الصحابة رضى الله عنهم والتابعين..»[١]. وليس معنى ذلك أن الغزالى يحقر العلوم الدنيوية، ولكن هذه العلوم الدنيوية بالقياس إلى علوم المشاهدة والكشف لا تتساوى معها فى الرتبة؛ ففرق، وفرق كبير؛ بين عطاء الألوهية، وبين عطاء الكسب العقلى وإدراك البشر المحدود. وينبّهنا الغزالى كثيراً على الآفات التى تعترض القلب وقد شرحها بتطويل فى «الإحياء» وفى «منهاج العابدين» وذكر منها «طول الأمل» و«الإستعجال» و«الحسد» و«الكبر» وهى من وجهة نظره بمثابة مداحض العابدين، وفتن القلوب، وبليات النفوس.. وصفها الغزالى بأنها تعوق، وتشين،وتفسد، وتتلف، إلا أنه ذكر أيضًا مقابل هذه الآفات الأربع مناقب أربعة للقلب منها على حد تعبيره: قوام العباد، وإنتظام العبادة، وصلاح القلوب وهى «قصر الأمل» و«التأنى فى الأمور» و«النصيحة للخلق»، و«التواضع والخشوع»[٢].

ولكى يصير القلب مُستعداً للكشف لابد له من رفع الحجب والمساتير، إذ لا تحدث فيه المعرفة الحقيقية ولا العلم الحقيقى وهو ملطخ بالرذائل ومسوّد بالخبائث والآفات ـ ومن ثم ـ فلا يكون أهلاً لأن تنجلى فيه حقيقة الحق.

ومن هذه الحجب والمساتير التى ذكرها الغزالى[٣].

١ ـ نقصان فى ذاته كقلب الصبى فإنه لا ينجلى له المعلومات لنقصانه.

٢ ـ كدورة المعاصى والخبائث التى تتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات، فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلاءه فيمتنع ظهور الحق فيه بسبب ظهور الظلمة وتراكمها..

٣ ـ أن يقصد به جهة الحق لذاته، فقلب المطيع الصالح إن لم يكن قاصداً جهة الحق محاذيًا بمرآته شطر المطلوب فلا تنتظر منه أن يتضح فيه جلية الحق. فلابد من التأمل فى حضرة الربوبية لا فى صرف الفكر ناحية أسباب

---

(١) الغزالى: بداية الهداية ص٣٨. (٢) الغزالى: منهاج العابدين ص٣٢.

(٣) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص١٣، ١٤.

المعيشة، وإذا كان تقييد الهم بالأعمال وتفصيل الطاعات مانعًا عن انكشاف جلية الحق، فما ظنك فيمن صرف الهم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقى؟!

٤ ـ الحجاب، فإن المطيع القاهر لشهواته المتجرِّد الفكر فى حقيقة من الحقائق، قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوبًا عنه بإعتقاد سبق إليه عن طريق التقليد.. فيكون ذلك حائلاً بينه وبين حقيقة الحق، فلا ينكشف فى قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد.. والتقليد منهج المعرفة عند العامى وهو إيمان العوام؛ يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة[١].

٥ ـ الجهل بالجهة التى يقع فيها العثور على المطلوب. وهى تفيد تحصيل طالب العلم بالتذكر للعلوم التى تناسب مطلوبه حتى إذا تذكَّرها ورتبها فى نفسه واعتبرها بطرق العلماء؛ فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتتجلى لقلبه حقيقة المطلوب.

تلك هى الحجب الخمسة التى تمنع عن القلب تجليات العلوم والمعارف الإلهية. هى «كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذى هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة»[٢].

من أجل ذلك؛ يحرص الغزالى حرصًا شديدًا على الإهتمام بالقلب باعتباره أداة المعرفة ووسيلتها فهو من المبادئ الأولية اليقينية التى تنهض بالعبد لأن يكون من المقربين إلى الله طالما فهم أمور الدين بالعلم، لا بالتقليد. وطبق العلم على العمل؛ وأتاحت له فرصة النظر إلى الفيض الإلهى من كشف ومشاهدة.

ومن الأصول التى يجب مراعاتها فيما يذكر الغزالى هى بذل المجهود فى حفظ القلب وإصلاحه وحسن النظر إليه. لأنه «موضع نظر رب العالمين» ـ لذلك يتعجب ممن

(١) د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٥٨.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص١٩.

يهتم بوجهه الذى هو موضع نظر الخلق فيغسله وينظفه من الأقذار والأدناس ويزينه بما أمكنه لئلا يطلع مخلوق فيه على عيب، ولا يهتم بقلبه الذى هو موضع نظر رب العالمين بل يهمله ويتركه ويضيف إلى ذلك مزيداً من الفضائح والأقذار والقبائح؛ لو أطلع عليها الخلق لهجروه وطردوه وتبرؤا منه..[1]؛ فمن الأولى فى قانون الباطن أن يطهر العبد قلبه الذى هو موضع نظر «الله».

يظهر أن الغزالى يعول على الصفة الباطنية فى الإنسان أو اللطيفة الربانية التى تمثّل مهبط الكشف ومنبع المشاهدة وأساس المعرفة اليقينية.

كل المدار كله على القلب..ومثل القلب كمثل الراعى. فللراعى الحكم، وعلى الرعية التبعية؛ وحكم القلب على الجوارح كحكم الراعى على الرعية[2]. وهو «لب المعرفة» ـ قال الغزالى: «المعرفة نفس القرب وهو ما أخذ القلب وأثر فيه أثراً يؤثّر فى الجوارح».

وعلاقة المعرفة بالعلم تبدو كما يصورها الغزالى بقوله: «العلم: كرؤية النار مثلاً. والمعرفة كالإصطلاء بها. والمعرفة فى اللغة هى العلم الذى لا يقبل الشك. وفى العرف اسم لعلم تقدمه نكرة، وفى عبارة الصوفية: المعرفة هى العلم الذى لا يقبل الشك إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته»[3].

فمعرفة الله تعالى أجل شيء فى خزانة القلب؛ والقلب خزانة كل جوهر للعبد نفيس، وكل معنى خطير، أولّها العقل؛ وأجلها معرفة الله تعالى التى هى سبب سعادة الدارين[4].

وعند الغزالى أن أرقى معانى السعادة واللذة هى معرفة الله سبحانه وتعالى: «ولذة

---

(١) الغزالى: منهاج العابدين ص٣١.

(٢) الشيخ محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى: تهذيب موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين ص٦٥ د.ت.

(٣) الغزالى: روضة الطالبين ص٤٣.

(٤) الغزالى: منهاج العابدين ص٣١.

معرفـة الربوبية متعلقة بالقلـب، فلا تبطل بالموت، لأن القلب لا يهلك بالموت، بل تكون لذته أكـثر، وضوءه أكـبر، لأنه خـرج من الظلمة إلـى الضوء»[1]. وإذن؛ فـمعـرفـة الله موضعها القلب الـنقى الذى قوّمته الخدمة وصقلته التجـربة؛ فصار موضع نظر الله؛ يرى العبد المعارف من خلاله ويسعد بذلك سعادة دائمة.

وبهذا نرى الـغزالى لا يخرج بحـال من الأحوال عن مـفهوم الـصوفيـة للـمعـرفة باعتبـارها ضربًا من الذوق الخالص لا قبل للعـقل الفلسفى وتصوراته بتحـصيلهـا. وإنما تكون المعرفة اليقينية عند الصوفية ذوقـية. والقلـب أداة لها: يتقبلها بمقدمات من المجاهدة والإصلاح والتهذيب، ونتائج تأتى عن طريق الإلهام والنفث فى الروع.

دفاع الغزالى عن المعرفة اللدينة:

ومن الواضح أن المعـرفة الحـقيـقيـة فى نظر الصوفـية ونظر الغـزالى هى مـصدر الكشف والرؤية والمشـاهدة، ولا يكون الـكشف عيـانًا بجـارحـة العـين ولكنه يتم بسـر القلب. يقول الـغزالى: «فإن قـيل: ما علامـة المعرفة؟ يقـال: حياة القـلـب مع الله تعالى، أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام؛ أتدرى ما معـرفتى؟ قال: لا. قال: حياة القلـب فى مشاهدتى. فإن قيل: فى أى مقام تصح المعرفة الحـقيقية؟ يقال: فى مقام الرؤية والمشاهدة بسر القلب، وإنما يرى ليـعرف. لأن المعرفـة الحقيقـية فى باطن «الرؤية» فيـرفع الله تعالى بعض الحجب فيريهم نور ذاته تعالى وصفاته عز وجل من وراء الحجاب ليعرفوه تعالى، ولا يرفع الحجب بالكلية لكيلا يحترق الرائى.. قال بعضهم بلسان الحال[2]:

ولّو أنى ظهرت بلا حـجاب   ليتّمت الخلائق أجمعينا
ولكن الحجاب لطيف معنى   به تحـيا قلوب العاشقينا

وحـين نصل إلى هذه المسألـة نرى الغزالى يدافع عنهـا بحـجج قوية،وإن كـانت الحـجج لا تشفى غلة منكر ولا تسعف من يطلب هـذه الأمور بالعـقل وإدراك الحجـة.

(١) الغزالى: كيمياء السعادة ص٥٢.

(٢) الغزالى: روضة الطالبين ص٤٤.

ولكنه يدافع عنها بناء عن تجربة خاضها وتكشفت له فوائدها ولطائفها. غير أن المنكرين لهذه المكاشفات، والجاحدين لأمثال تلك الرؤى والإشراقات لا تنفعهم الحكايات مالم يشاهدوا ذلك بأنفسهم، فمن أنكر الأصل أنكر معه التفصيل. قال الغزالى: فما حكى من تفرس المشايخ وأخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم، يخرج عن الحصر، بل ما حكى عنهم من مشاهدة الخضر عليه السلام والسؤال منه، ومن سماع صوت الهاتف، ومن فنون الكرامات خارج عن الحصر أيضًا»(١).

فهل يصدق المنكرون بهذا كله؟

الواقع أن الغزالى لا ينتظر من أولئك المنكرين والجاحدين أن يصدقوا به أم يظلون على إنكارهم وجحدهم. بل نجده يدفع حجج الإنكار بأصلين لا يمكن لأحد أن يجحدهما:

الأول: عجائب الرؤيا الصادقة، فإنه ينكشف بها الغيب، وإذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل أيضًا فى اليقظة. فلم يفارق النوم اليقظة إلا فى ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات.. ونقف قليلاً عن هذا الأصل. ثم نذكر البند الثانى بعد ذلك. فليس الغزالى وحده هو القائل بأمثال هذه الكشوفات،ولكن ـ أيضًا ـ نجد ابن سينا؛ فقد أقرّ ابن سينا أمثال هذه الكشوفات ولم ينكرها. لأنها من أخص خصائص العارفين فضلاً عن أنها تحدث فى مذاهب الطبيعة.. والذى يذكره الغزالى فى هذا البند قد ذكره ابن سينا قبله. ولعله متأثر به تأثرًا شديدًا فى هذه النقطة. بالإضافة إلى ما شاهده هو بنفسه من كشوفات لا تحصى ولا تستقصى.. فلا مجال ـ إذن ـ للإنكار. قال ابن سينا قبل الغزالى: «وإذا بلغك أن عارفًا أطاق بقوته فعلاً أو تحريكًا أو حركة يخرج عن وسع مثله، فلا تتلقّه بكل ذلك الإنكار، فلقد تجد إلى سببه سبيلاً، فى اعتبارك مذاهب الطبيعة»(٢). ويوضح ابن سينا هذا النص فى كلام آخر فيقول: «ولعلك قد تبلغك عن

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٢٥ وقارن أيضًا الجزء الرابع من الإحياء ص٣٥٧.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ـ القسم الرابع ص ٨٥٨ وكذلك انظر د. إبراهيم مدكور: فى الفكر الإسلامى ـ ط سميركو للطباعة والنشر، ط الأولى د.ت ص٥٣ ـ ٥٤. وكذلك انظر د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص٢٤٨ ـ ٢٤٩، وكذلك انظر د. حسن عاصى: التفسير القرآنى فى =

العارفين أخبار، تكاد تأتى بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب. وذلك مثلما يقال: إن عارفًا استسقى للناس، فسقوا، أو استشفى لهم، فشفوا، أو دعا عليهم، فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر. أو دعا لهم، فصرف عنهم الوباء، والموتان، والسيل، والطوفان. أو خشع لبعضهم سبع، أو لم ينفر عنهم طائر. أو مثل ذلك، مما لا تؤخذ فى طريق الممتنع الصريح، فتوقف، ولا تعجل، فإن لأمثال هذه أسبابًا فى أسرار الطبيعية»[1].

ويقول أيضًا فى تنبيه آخر: «وإذا بلغك أن عارفًا حَدَّث عن غيب، فأصاب متقدِّمًا ببشرى، أو نذير، فصدِّق، ولا يتعسرن عليك الإيمان به، فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسبابًا معلومة»[2].

ويرد ابن سينا ذلك إلى أن «التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية قوةً يمكن أن تنال من الغيب نيلاً ما، فى حال المنام، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة»[3] فأمثال هذه المكاشفات ينبغى التوقف فيها ولا يجب إنكارها.

رد ابن سينا - إذن - كشوف العارفين فى الإطلاع على الغيب إلى ما يحدث فى حال النوم، وكذلك فعل الغزالى. والتبرير الذى يستند إليه ابن سينا فى ذلك، هو أن الإنسان قد يطلع على الغيب فى حالة النوم، فإطلاعه عليه فى غير تلك الحالة ليس ببعيد ولا منه مانع، ا للهم إن كان المانع من ذلك، هو فساد المزاج، وقصور التخييل والتذُّكر، لتعلق ما يراه النائم فى نفسه، بالمتخيلة. وفى حفظه وذكره، بالمتذكِّرة.. وفى كونه مُطابقًا للصور المتمثلة فى المبادئ المفارقة، إلى زوال الموانع المزاجية.وهذه الموانع من الممكن أن تزول - كالإشتغال بالمحسوسات[4].

=اللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ص١٦٨ - ١٦٩.

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع ص ٨٩٢.   (٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع ص ٨٦١.   (٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع ص ٨٦٢.

(٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع ص ٨٦١ - ٨٦٢ وأيضًا: شرح الطوسى على الإشارات. وراجع كذلك مجدى إبراهيم: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية، ص٧٥، ٧٦.

فإذا زالت هذه الموانع ـ ولابد أن تزول عند العارفين ـ وارتفعت فى حال النوم، فليس ببعيد أن يحدث الكشف فى حال اليقظة كما يحدث فى حال النوم بزوال الموانع.

وهذا من الأسس التى استند عليها الغزالى فسمى هذه الموانع بالحجب والمساتير التى تعوق القلب عن أن يتجلى فيه صورة الحق. فإذا زالت هذه الحجب؛ أنكشف الغطاء، وحق للعارفين كل ما يبعدهم عن مذمة الإنكار؛ ويقرِّب منكريهم، إن أرادوا؛ من التصديق لأمثال هذه المكاشفات.

ونعود إلى الغزالى لنذكر البند الثانى، وهو: إخبار رسول الله ﷺ عن الغيب وأمور تحدث فى المستقبل، كما اشتمل عليه القرآن، وإذا جاز ذلك للنبى، جاز لغيره إذ النبى عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق، فلا يستحيل أن يكون فى الوجود شخص مكاشف بالحقائق، ولا يشتغل بإصلاح الخلق وهذا لا يسمى نبيًا بل يسمى وليًا..»[1].

ولا يتبادر إلى الذهن من واقع هذين الأصلين؛ أن الغزالى يساوى بين النبى والولى فى هذا الأمر، لأن الغزالى يعلم تمامًا الفرق بين رتبة النبى ورتبة الولى. وفى معرض التفرقة بين الإلهام والتعلم، وبين طريق الصوفية فى استكشاف الحق، وطريق النظار؛ أشار الغزالى إلى الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الأولياء إشارة ظاهرة بينة صريحة. فقال إن: «.. الواقع من العلوم» بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى: ما لا يدرى العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل؟.. وإلى ما يطلع معه على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب. والأول: يسمى إلهامًا ونفثًا فى الروع. والثانى يسمى وحيًا وتختص به الأنبياء، والأول تختص به الأولياء والأصفياء»[2].

وعند التأمل، نجد الغزالى يفرق تفرقة حاسمة بين علوم الصوفية، ووحى الأنبياء، فإذا جاز أن تتصف علوم الأنبياء بالإخبار عن الغيب والمكاشفة بحقائق الأمور، فليس

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٢٥.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص١٨.

ببعيد أن تتصف علوم الأولياء بالإلهام والنفث فى الرّوع. مع الوضع فى الاعتبار إختلاف الوحى عن الإلهام وجواز العصمة للنبى، وعدم جوازها للولى؛ وذلك لما يعترضه من خطرات وزلات ووساوس سواء أكانت من القلوب أو من الشيطان، فللشيطان حيل ومداخل على النفس هو مما يحدث للولى ولا يحدث للنبى.

ولكن من آمن فى هذه النقطة بالأنبياء، وصدق بالرؤيا الصحيحة قال الغزالى: «لزمه لا محالة أن يقرّ بأن القلب له بابان: باب إلى خارج وهو الحواس، وباب إلى الملكوت من داخل القلب، وهو باب الإلهام، والنفث فى الروع، والوحى، فإذا أقر بهما جميعًا لم يمكنه أن يحصر العلوم فى التعلُّم ومباشرة الأسباب المألوفة..»[1].

فهل معنى ذلك أن الوحى ـ عند الغزالى ـ يخص الأولياء، وأن كشف الصوفية هو هو وحى الأنبياء؟ إذا تأملنا كلام الغزالى فى التفرقة بين علوم الأنبياء وعلوم الأولياء فى النص المشار إليه ـ منذ قليل ـ ندرك تمامًا أنه لم يخلط بين العلمين؛ ولكنه فرّق بين وحى إلهى لا يكون إلا للأنبياء والمخصوصين بتبليغ الرسالة عن الله، وإصلاح الخلق على حد قول الغزالى نفسه ـ وتلك هى المعارف التى يطلع النبى فيها على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم وهو «مشاهدة الملك الملقى فى القلب».. فالنبى يعلم هذا العلم ويدركه ويعرف مصدره وحيًا وليس كشفًا. ومن الممكن أن يجمع النبى بين الوحى والكشف ولا يجمع بينهما الولى.

أما علوم الصوفية فهى تأتى من طريق الإلهام ـ وعلى حد تعبير الغزالى نفسه ـ «لا يدرى فيها الولى كيف حصل له ذلك ومن أين حصل».

معرفة الأولياء ـ إذن ـ أقل رتبة من معرفة الأنبياء. والذى يجوز فيها لا يجوز للأنبياء، ويقصد بذلك ما يعترض الولى من خواطر مقلقة تسيطر عليه فى لحظات لا يملك فيها نفسه، ولا يصرف عنها الوساوس الشاغلة التى تدخل فى أدق دقائق الكشف الصوفى المصاحب لحال الفناء. كما بين الغزالى فى الإحياء عند أحاديثه المستفيضة فى

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ ص٢٦.

تسليط الشيطان على القلب بالوساوس[1].. فالتمييز بين كشف الصوفية ووحى الأنبياء واضح عند الغزالى، فكشف الصوفية معرفة؛ وهذه المعرفة تقع فى قلوب خواص الأولياء ـ بلا واسطة ـ من حضرة الحق.. غير أنها تختلف عن هذا العلم فى أنها إلهام ونفث فى الروع،.. فى حين أن معرفة الأنبياء وحى.. ومع ذلك فإن كُلاً من النبى والولى موقن بأن العلم فى الحالين إنما يأتى من الله»[2].

هذه المعرفة الذوقية الروحية الباطنية هى مدار الكشف الصوفى،وهى معرفة توجب الذل والإنكسار لله تعالى لا يطيقها إلا من هم أهل لها. أولئك الذين صار الذل صفتهم الذاتية، بقدرة الله تعالى ونظرة يتقلبون. إن رفعوا إلى السماء لم يزدادوا فى نفوسهم كمالاً، وإن خفضوا إلى منتهى الخفض لم يجدوا فى أنفسهم نقصًا.. لأنهم مسلوبون الإرادة والإختيار لعلمهم أن الكمال المطلق فيما حكم الله تعالى به وقضاه فيهم، ولأنهم يجدون المزيد من الله تعالى فى أحوالهم بذلك، فاستحقوا أن ينالوا هذه المعرفة التى لا توجد إلا فى قلوب المتواضعين من المقربين[3].

أما علامة تواضعهم ـ كما وضحها الغزالى ـ «فهو أن لا يأنف العبد من الحق إذا أمر به، فإن وجد فى نفسه أنفة من ذلك فهو مُتكبِّر عن قبول الحق؛ وفى ذلك معصية كبيرة»[4].

فالصالحون تواضعهم؛ على قدر معرفتهم بنفسهم وربهم، يثقون بالله ثقة كاملة، ويطيعونه طاعة تامة.. لأنهم فهموا سر المعرفة وروحها، وتحققوا من الوحدانية الخالصة والتنزيه المطلق لله ـ فسر المعرفة هو التوحيد والتنزيه المطلق لله: حياته، وعلمه، وقدرته، وإرادته، وسمعه، وبصره، وكلامه، عن التشبيه بصفات الخلق: لأنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شىء[5].

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٣ من ص ٢٧ إلى ٤٢.

(٢) د.مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٥٩.

(٣) الغزالى: روضة الطالبين ص١١٥.

(٤) الغزالى: روضة الطالبين ص١١٥.

(٥) الغزالى: روضة الطالبين ص٤٣.

ومن ثم-فموضوع المعرفة-كما يحدّده الغزالي- عند الصوفية هو[1]: «ذات الله وصفاته وأفعاله وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة[2].

ثالثا: الفناء في التوحيد:

وها هنا يلتقي «الفناء في المعرفة» مع «الفناء في التوحيد»، فالمعرفة الحقيقية هي

---

(١) يقول الغزالي في الإحياء جـ٤ ص٣٠٨: «فإن كان في المعلومات ما هو الأجل والأكمل والأشرف والأعظم، فالعلم به ألذ العلوم لا محالة وأشرفها وأطيبها، وليت شعري هل في الوجود شيء أجل وأعلى وأشرف وأكمل وأعظم من خالق الأشياء كلها ومكملها. ومزينها ومبدئها ومعيدها ومدبرها ومرتبها؟ وهل يتصور أن تكون حضرة في الملك والكمال والجمال والبهاء والجلال أعظم من الحضرة الربانية التي لا يحيط بمبادئ جلالها وعجائب أحوالها وصف الواصفين، فإن كنت لا تشك في ذلك، فلا ينبغي أن تشك في.. أن الإطلاع على أسرار الربوبية، وأن العلم بترتيب الأمور الإلهية المحيطة بكل الموجودات هو أعلى أنواع المعارف والإطلاعات وألذها وأطيبها وأشهاها».

ويقول في الأربعين ص١٩٤: «إن لذة العارف في الدنيا من مطالعة جمال الحضرة الربوبية، أعظم من كل لذة يتصور أن يكون في الدنيا سواها، وذلك لأن اللذة على قدر الشهوة. وقوة الشهوة على قدر الملائمة والموافقة على المشتهى. وكما أن أوفق الأشياء للأبدان الأغذية، فأوفق الأشياء للقلوب المعرفة. فالمعرفة غذاء القلب وأعني بالقلب الروح الرباني الذي قال الله فيه: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾.

ويقول في المقصد الأسنى ص٧٥: «أجل الأشياء هو الله تعالى.. فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل العلوم إذ أجل العلوم هو العلم الأزلي الدائم الذي لا يتصور زواله المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرّق إليها خفاء وشبهة، ولا يتصف بذلك إلا علم الله».

ويقول أيضا: «فمن عرف جميع الأشياء، ولم يعرف الله تعالى لم يستحق أن يسمى حكيمًا، لأنه لم يعرف أجل الأشياء وأفضلها، والحكمة أجل العلوم، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم، ولا أجل من الله ومن عرف الله فهو الحكيم».

ويقول في منهاج العابدين ص٨ عن العلم النافع نقلاً عن أخبار داود عليه السلام إن الله عز وجل قال لداود: «أن تعرف جلالي، وعظمتي، وكبريائي، وكمال قدرتي على كل شيء؛ فإن هذا الذي يقرّبك إليّ».

ويقول الغزالي في الإحياء جـ١ ص٥٢: «أشرف العلوم وغايتها معرفة الله عزوجل وهو بحر لا يدرك منتهى غوره ـ وأقصى درجات البشر فيه رتبة الأنبياء ثم الأولياء ثم الذين يلونهم».

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني: المدخل ص٢١٢.

توحيد خالص، وقد سئل بعض العارفين عن المعرفة فقال: «تحقيق القلب بإثبات وحدانيته بكمال صفاته وأسمائه، فإنه المتفرِّد بالعز والقدرة والسلطان والعظمة، الحى الدائم الذى ليس كمثله شىء، وهو السميع البصير، بلا كيف ولا شبه ولا مثل، بنفى الأضداد والأنداد والأسباب عن القلوب.»[1].

وقد بسط الغزالى عقيدة التنزيه المطلق وإثبات التوحيد والتفريد فى كثير من كتبه وأبان عنها بصفة خاصة فى «قواعد العقائد فى التوحيد»[2] وفى «بغية المريد فى رسائل التوحيد»[3] وقال فى الإحياء عند تقسيم مراتب التوحيد إن أعلى رتبة فى توحيد الموحدين هى «أن لا يُرى فى الوجود إلا واحدًا». وهذه الرتبة هى الغاية القصوى فى التوحيد فى معرفة الله تعالى، فالموحد لم يحضر فى شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد[4].

وهو عين الفناء فى التوحيد. وعين المعرفة أيضًا: لأن الموحد العارف فى هذه الحالة تسلب منه ذاته فلا يرى فى الوجود إلا الله. ولما سئل الجنيد رحمه الله عن معقول العارفين قال: «ذهبوا عن وصف الواصفين». ومن علامة المعرفة الحقيقية: «أن يرى العبد نفسه فى قبضة العزة، ويجرى عليه تصاريف القدرة ـ كما ذكر الشبلى»[5]. ولقد جاء فى حكم ابن عطاء: «من عرف الحق شهده فى كل شىء؛ ومن فنى به غاب عن كل شىء؛ ومن أحبه لم يؤثر عليه شىء»[6].

فإن العارف لا يرى فى الوجود إلا الله، ولا يشهد إلا الله فمن تحقق فى مقام المعرفة بالله شهده فى كل شىء. وإذا كان العارف فى مقام البقاء يرى الخلق والحق.

---

(١) السراج الطوسى: اللمع ص٦٣.

(٢) قواعد العقائد: ص١٤٩.

(٣) بغية المريد فى رسائل التوحيد ص٣ وأيضًا: المقصد الأسنى ص٣٩.

(٤) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص ٢٤٦.

(٥) السراج الطوسى: اللمع ص٥٧.

(٦) ابن عطاء الله السكندرى: الحكم؛ شرح الشيخ عبدالمجيد الشرنوبى الأزهرى ص٩٣.

ويرى الحق ظاهراً فى كل الأشياء، وقائمًا بها مع عدم غيبته عن نفسه وحسه بخلاف من فنى به أى من تحقق فى مقام الفناء. فإنه لا يرى فى الوجود ظاهراً إلا بالله تعالى؛ ويغيب عن كل شيء سواه حتى عن نفسه وحسه فلا يكون منه على الأشياء إعتماد، ولا له إليها استناد... أى نعم.. ولكن هذه الحالة لا تستمر فلا يلبث إلا ويعود العارف من مقام الذهول ومن حال الفناء إلى البقاء، لأن البقاء المطلق نتيجة الفناء المحقق. وحقيقة الفناء عدم الوجود، ورفع حكم الغير وسلب قوة التمييز[1] ولا يعنى أنه يظل على حال الفناء فقط بل ينبغى أن ينتقل من الفناء إلى البقاء.

وإذا كانت المعرفة بهذه الصورة فلابد أن يكون الفناء أيضًا ثمرة المعرفة، بل المعرفة لب الفناء وجوهره؛ لأنها الحصيلة النهائية التى يخرج بها الصوفى من الطريق، فيتحقق من الفناء بقدر تحققه من المعرفة. «والعارفون بالله فانون عن أنفسهم، لا قوام لهم بذاتهم، فهم يتحركون بحركة الله، وينطقون عن الله بما يجرى على ألسنتهم، وينظرون بنور الله. فالله هو المريد فى الحقيقة لكل شيء، ولابد للعبد أن يتخلى عن إرادته لكى يترك كل شيء لله»[2].

يدلنا ذلك على أن المعرفة عمل من أعمال الإرادة. فإذا كانت الفلسفة عملاً من أعمال العقل والتفكير، والشريعة عملاً من أعمال العقل والجوارح. فإن التجربة الصوفية والمعرفة الذوقية تدور فى المقام الأول حول الإرادة. فعن طريق الإرادة (والمريد مشتق منها) يتم التحول الباطنى الذى ينشده الصوفية، تحول الإنسان من مألوف حياته، وتحول النفس من مألوف عاداتها، وتجردها من جميع الشهوات والرغبات البدنية، أو إماتتها لهذه الشهوات والرغبات، وذلك ليتم الميلاد الجديد للإنسان: الميلاد الروحى الذى تتمثل أولى لحظاته فى غربة النفس عن هذا العالم؛ ثم يأخذ الإنسان بعده فى الترقى درجة درجة فى معراج الحياة الروحية، يجذبه فيه شوق ملح نحو الله، وشعور جامح غامر

---

(١) ابن عربى: نفائس العرفان ـ منشور مع كتاب الكنه فيما لابد للمريد منه ص٢٢.

(٢) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص١٤٠.

يستولى على قلبه ويدعوه إلى شهود الله والفناء فيه..[1] وإذن؛ فعلاقة المعرفة بالإرادة علاقة وثيقة؛ وهى تبدو بمعنيين: إرادة أولى بمعنى العزيمة التى يبثها الصوفى جهوده، وطريقه السلوكى؛ وقدرته على مقاومة الشهوات. وإرادة ثانية بمعنى أن يقهر إرادته بشرط أن لا تكون له إرادة بجانب الإرادة الإلهية التى يتصور فيها الذات الإلهية فوق كل الاعتبارات. هنالك يعرف العبد الله حق المعرفة؛ ولا يعرفه بجهاد من عنده؛ بل بتوفيق من الله.

والعارفون بالله يعرفونه بما وهبهم الله تعالى من قوة الروح وقوة البصيرة، فلا يرون فى الوجود إلا الله. فقد توجهت إليه همومهم وبصائرهم منذ أن عرفوه. فبذلوا الأنفس الغالية طاعة وقربانًا إليه.. وجاهدوا فى حرمانها كل لذة وشهوة، ورفعوا عن القلوب غشاوة العلاقات والروابط.

وقد بين الغزالى فى كثير من المواضع بما لا يدع مجالاً للشك أن الذى يعوق الإستضاءة بأنوار المعرفة هو «الإنهماك فى الشهوات»، ومن ثم كانت المجاهدة هى «مفتاح الوصول» وطريقًا إلى السباحة فى بحار المعرفة الواسعة. فالطاعة الخالصة نتيجة الإرادة الصادقة وهما سبيل المعرفة الخالصة. والمعرفة الخالصة سبيل الفناء فى التوحيد. فالفناء ثمرة المعرفة ولب لباب التوحيد. والإنسان لا يصل إلى «الفناء فى التوحيد» إلا بعد المرور بمرحلة المجاهدة العسيرة ليتذوق حلاوة المعرفة الإلهية الخالصة. عند ذلك تذوب إرادته فى معية الله، فلا يبقى له وجود من فعل أو أثر إلا وجود الله.

ردُّ الأمور جميعًا إلى الله.. فيه كل الفناء: الفناء الذى يقدم الخالق - بالتقديس والتنزيه - على المخلوق. ولا يعرف العبد ذلك إلا وهو يعرف تمامًا حدود قدرته وإرادته ويتيقن أن إرادته لا تساوى - إلى جانب إرادة الله - شيئًا يذكر فى عداد هذه الإرادة المطلقة. فإذا أدرك أن الوجود لله تعالى. فقد أدرك - تباعًا - قمة الوحدانية وغاية التفريد. وفى هذه الحالة يذكر الغزالى أن العبد «لا ينظر فى شئ إلاَّ ويرى الفاعل».. يقدم الخالق

---

(١) د. يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية جـ٢ ص٣٠٥.

على المخلوقات، ويستوحى من المخلوقات جلال الخالق. فإذا نظر الى السماء فهى من صنع الله، فإذا الخالق أمامه يذكره بالتوحيد فتهتاج خواطره ومشاعره وقلبه وكيانه كله شوقًا إلى الله. واذا نظر إلى الأرض فهى من خلق الله فيرى الخالق قبل رؤية المخلوق، ويقدم الخالق بعد النظر والرؤية على المخلوق. وإذا نظر إلى الحيوان أو الشجر أو المدر أو النبات أو الكواكب أو البحر أو الهواء أو الجوهر أو العرض، فهى كلها فى نظره مخلوقات دالة على وجود الله. يقول ابن عجيبة الحسينى: «وأهل مقام الفناء يشهدون الحق قبل شهود الخلق، بمعنى أنهم لا يرون الخلق أصلاً، اذ لا ثبوت له عندهم لأنهم لسكرتهم غائبون عن الواسطة، فانون عن الحكمة، غرقى فى بحر الأنوار، مطموس عليهم الآثار. وفى هذا المقام قال بعضهم: ما رأيت شيئًا الا رأيت الله قبله»[(1)]. ويقول أيضًا: «أعلم أن أهل الدليل يستدلون بالصنعة على الصانع، وبالشاهد على الغائب، وأهل العيان صار الغيب عندهم شهادة، والدليل عين المدلول»[(2)].

الخالق قبل المخلوق.. الخالق موطن نظر وموضع اعتبار. وهنا يُعرف الله بآثاره الدالة على وجوده، فيفكر العبد فى المخلوق ليدرك عظمة الخالق، ولا يتوقف عند هذا الحد، بل يمضى فى تفكره وتأمله وتدبره فاذا هو يستحضر الذات الإلهية فى كل شئ لتكون محل نظره واعتباره «فيرى الغيب شهادة والدليل عين المدلول» وهو من بعد لا يتجاوز ذلك ولا ينصرف عنه الى التفكير مرة أخرى فى المخلوقات؛ فيكون قصده الأول والأخير الذات الإلهية فكرًا وتأملاً وعبادة ثم فناءً. وهل بعد شراب المعرفة شراب يذاق؟!

وليس هذا الإدراك الذوقى ببعيد عن الطبيعة البشرية، ولا هو بجديد على التصور الإنسانى[(3)]. فالذى ينظر إلى شعر الشعراء، وأساليب الكتّاب، وأنساق الفلاسفة، ويتأمل فى معانيها وعباراتها وما حوته من مضامين؛ لا يرى ذلك فقط. ولكنه يرى

---

(1) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص٥١.

(2) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص٥٠٢.

(3) د. زكى نجيب محمود: فى فلسفة النقد ـ مقال بعنوان أسلوب الكاتب ص٩١، ٩٣.

صورة الكاتب وفكر الفيلسوف ويشاهد السمات الشخصية الدالة على الشاعر أو المفكر ويقف على عبارته وموحياته؛ بل يرى دمه وأعصابه وسائر تركيبته الشخصية بين السطور والكلمات، أو فيما وراء السطور والكلمات. ولذلك كانت المعايشة صورة صادقة للتعرف على الملامح الذاتية لفكر الفيلسوف وشعر الشاعر وأسلوب الكاتب.

فليس هذا ـ إذن ـ بغريب عن الطبيعة البشرية ولكنه واقع تصدّقه التجارب بين الأفراد والمبدعين. فإذا جاز التصديق به هنا. فلا يمتنع جواز تصديقه فى العلاقة بين الله والإنسان.. إذ العبد يرى بالنظر الى آثار الخالق صفات الخالق من القدرة والعظمة والعلم والإرادة والحياة. وذوو البصائر يعلمون جيداً أن التحقيق من التوحيد هو عتبة الفناء، فالذى ينظر الى المخلوقات والآثار الدالة على الله، لا ينظر إليها لذاتها أو لجمالها الطبيعى فقط ولكنه ينظر إليها من حيث إنها أثر خلقه الله وتركه محفوظًا للتدبر والمعرفة بحقيقة الخالق. فيقر التوحيد وينزه الله تنزيهًا مطلقًا وهو معنى التحقيق فى التوحيد. ثم يأتى بعد ذلك الفناء الذى لا يرى العبد فيه غير مشاهدة الخالق محكومًا بأحكام «الجمعية» بغير تفرقة ولا تمييز.. يفنيه النظر إلى الخالق عن النظر فى المخلوقين.. فيفنى عنهم ليبقى مع الله. فاذا سألته عن نفسه، لا يجيبك بشىء سوى العبودة التامة، والطاعة المطلقة الواجبة التسليم. فهذا هو معنى التوحيد الذى يحمل معنى الايمان الحقيقى. فإذا فهمنا هذه العبودية وهذا الإيمان فهمنا العلاقة الخاصة المخصوصة بين العبد وخالقه.. وفهمنا بعد ذلك كيف يكون «الفناء فى التوحيد».

واليك نص الغزالى الذى استخرجنا منه بعض المعانى والملامح السابقة.. قال: «وأما من قويت بصيرته ولم تضعف منته، فإنه فى حال إعتدال أمره لا يرى إلاَّ الله ولا يعرف غيره؛ يعلم أنه ليس فى الوجود إلاَّ الله. وأفعاله أثر من آثار قدرته فهى تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة دونه، وإنما الوجود للواحد الحق الذى به وجود الأفعال كلها. ومن هذه حاله، فلا ينظر فى شىء من الإفعال إلاَّ ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث إنه سماء وأرض وحيوان وشجر، بل ينظر فيه من حيث إنه صنع الواحد الحق فلا يكون نظره مجاوزاً له الى غيره، كمن نظر فى شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه، ورأى فيها

الشاعـر والمصنف ورأى آثاره من حيث أثره لا مـن حيث إنه حبـر وعفص وزاج مـرقوم على بياض، فلا يكون قد نظر الى غير المصنف.

وكل العالم تصنيـف الله تعالى، فمن نظر إليـه من حيث إنه فعل الله، وعـرفه من حيث إنه فعل الله، وأحبه من حـيث إنه فعل الله؛ لم يكن ناظرًا إلا فى الله ولا عارفًا إلا بالله ولا محـبًا إلا له، وكان هو الموحد الحق الذى لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلـى نفسه من حيث نفســه بل من حيث أنه عبدًا لله، فـهذا الذى يقال فيه إنه فنى فى التـوحيد وإنه فنى عن نفسه. وإليه الإشارة بقول من قال: كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن»[1].

وفى كثـير من المواضع يحدثنا الغـزالى عن الفناء فى التوحـيد باعتـبار أن الله هو الموجود الحـقيقى الموصـوف بصفات الإلهـية المنعوت بنعـوت الربوبية، المنفـرد بالوجود الحق[2]. وما على العبد إلا النظر بعين التوحيد.

النظر بعين التوحيد يؤدى إلى الفناء:

بيـد أن المتدبّر فى أحـاديث الغزالى عـن الفناء فى التوحـيد يجـد أن يحوم حـول قضية التوحيد ولا يخرج الفناء عنده عن هذه القضـية بحال؛ لأن التوحيد الخالص ـ كما سبق ذكـره ـ يؤدى بالضرورة إلى الفناء. ولا يكون الفناء صحـيحًا عند الغزالى ـ وكـما كان عند الجنيد ـ إلا إذا سبقه توحيد خـالص. وهو أن يعرف العبد ليس فى الوجود غير الله:« وأن كل شئ هالك إلا وجهه، وأن ذلك صــدق فى كل حال أزلاً وأبدًا؛ لأن الغير هو الذى يتصـور أن يكون له بنفسه قوام، ومـثل هذا الغير لا وجود له بل هـو محال أن يوجـد، إذ الموجود المحـقق هو القائم بنفسـه، ومـا ليس له بنفســه قـوام فليس له بنفســه وجود؛ بل هو قائم بغيره فهو موجود بغـيره، فإن اعتبر ذاته ولم يلتفت إلى غيره لم يكن له وجود ألبتة، وإنما الموجـود هو القائم بنفسه، والقائم بنفسه هو الذى لو قُـدِّر عدم غيره بقى موجـودًا. فإن كان قيـامه بنفسه يقـوم بوجوده وجود غيـره، فهو قيـوم؛ ولا قيوم إلا

(١) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص ٣٢٢.

(٢) الغزالى: المقصد الأسنى ص ٣٤. وكذلك: مشكاة الأنوار ص٤٣، ٦٤.

واحـد، ولا يتصـور أن يكون غيـر ذلك، فـإن ليس فى الوجـود غيـر الحى القيـوم، وهو الواحد الصمد. فإذا نظرت من هذا المقام عرفت أن الكل منه مصدره وإليه مرجعه»[1].

ويبدو فى هذا النص قدرة الغزالى على صياغة العـقيدة بالإستدلال العقلى المباشر أو بالأحرى بناء عقيدة التوحيد بجانب الكشف الصوفى على الإستدلال العقلى. ولكنه يعود فـيرد هذه العـقيدة الراسـخة فى التوحـيد إلى الفناء فـيقول: «وهذا كله نـظر بعين التوحيد؛ وتعبر الصوفية عن هذه الحالة بفناء النفس أى فنى عن نفسه وعن غير الله فلم ير إلا الله تعالى، فمن لم يفهم هذا ينكُر عليه ويقول: كيف فنى وطول ظله أربعة أذرع، ولعلّه يأكل كل يوم أرطالاً من الخبز!! فيضحك عليـهم الجهال لجهلهم بمعانى كلامهم، وضروة قول العارفين أن يكونوا ضحكة للجاهلين»[2].

وإذا أردنا المقارنة بين الجنيد والغزالى فى هذا الصدد، فـقد سبقت الإشارة إلى أن الجنيد تحـدّث عن علم التوحـيد أولاً ثم عن الفناء فى التوحـيد ثانيًـا. وهو يرى ضرورة التدرج من حال إلى حال تعبيراً عن حقيقـة العبودية التامة وصفة الظاهر من الحفاظ على العلم. ثم الانتقال إلى «الفناء فى التوحيد» حيث يكون العبد خاضعًا لله لا إختيار له ولا تدبير. فيشاهد الحق ـ بعد دلائل التسليم والإذعان ـ فتذهب عنه المخلوقات أو أنه يذهب هو عنها بفنائه فى الخـالق. ويسمى الجنيد هذا بمقام «الإصطناع». يقـول الجنيد: أعلم أن دليل الخلق برؤية الصدق وبذل المجهـود، لإقامة حدود الأحوال بالتنقل فيـها لتؤدّيه حال إلى حال، حتى يؤديه إلى حقيقة العبـودية فى الظاهر بترك الإختيار والرضا بفعله، وهذه مواضع قبول الخلق لدلائل صفـات علم الظاهر عليه، واجتماع صفته، ثم تؤديه حـقيقته إلى مشاهدة الحق وإدراك إشـاراته إليه، بتلوين الأمور لإختيار أخـتاره له، وهذه مواضع ذهاب الخلق عنه، لتلوين صفاته فيهم، ومواضع تغيبه عنهم.

وهذا مـقـام الإصطنـاع. قـال الله عـز وجل لموسى عليـه السـلام ﴿وَاصْـطَنَعْـتُكَ

---

(١) الغزالى: الإحيـاء جـ ٤ ص٨٦ وقارن ص٢٤٧ من هذا الجزء وانظر كذلك الغـزالى: الأربعين فى أصول الدين ص ١٨١، وأيضًا: المقصد الأسنى ص ٨٣.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص ٨٦ ـ ٨٧.

لِنَفْسِي﴾(١) «فمن أين، وإلى أين، فمنه وإليه وله وبه فنى، وفنى فناؤه، لبقاء بقائه بحقيقة فنائه، فإن للحق فيه مُراداً، يرده عليهم، أخرجه إليهم بتظاهر نعمائه عليه، فتلألأ سناء عطائه برد صفاته عليه لاستجلاب الخلق إليه وإحسانهم عليه»(٢).

وهذا ما يفيد تقديم الخالق على المخلوقات من جهة، بمقدار ما يفيد أن الفناء فى الله هبة إلهية وحال يطرأ على العارفين من جهة أخرى. وسنرى - بعد قليل - كيف عبر الغزالى عن النظر بعين التوحيد المؤدّى إلى الفناء؛ وتحدث عن وحدة التوحيد والفضائل الإلهية أووحدة الشهود التى تختلف عن وحدة الوجود كما تحدث الجنيد. بل إن الغزالى استخرج ما يفيد التدرج والإنتقال من حال إلى حال فى إرتقاء درجات الموحدين فى حال الفناء من أحوال الرسول وأدعيته. فإن أول مقامات الرسول ﷺ نهاية درجات الموحدين؛ وهو الفناء فى التوحيد: أن لايرى إلا الله تعالى وأفعاله، فانصرف نظره عن كل ما سوى الله.

وفى هذا نجد الغزالى - كما سبقت الإشارة - يحرص على التأكيد فى إختلاف نظرة الولى عن نظرة النبى. فلئن كانت نظرة الولى إلى التوحيد نهاية مقامات الموحدين، فإن نظرة النبى إليه، تبدأ من حيث انتهى الولى فى توحيده وتدبيره للمتوحد. وذلك لما له من مكانة مخصوصة عند ربه. «ولما أمر الله تعالى نبيه ﷺ بطلب القرب فقيل له «وأسجُد وأقْتَرِب» قال فى سجوده: أعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»... فقوله ﷺ: «أعوذ بعفوك من عقابك» كلام جاء من مشاهدة فعل الله فقط، فكأنه لم ير إلا الله وأفعاله، فأستعاذ بفعله من فعله. ثم اقترب ففنى عن مشاهدة الأفعال. وترقى إلى مصادر الأفعال وهى «الصفات» فقال: «أعوذ برضاك من سخطك» وهما صفتان. ثم رأى ذلك نقصاناً فى التوحيد، فاقترب ورُقِّىَ من مقام مشاهدة الصفات إلى مشاهدة الذات فقال: «أعوذ

---

(١) سورة طه: الآية ٤١.

(٢) أبوالقاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد مخطوط ضمن رسائل فى التوحيد لوحة ٦٤ش، ٦٥ى، وكذلك انظر: رسائل الجنيد: تحقيق الدكتور على حسن عبدالقادر، ص٥٩، ٦٠.

بك منك» وهذا فرار منه إليه من غير رؤية فعل وصفة، ولكنه رأى نفسه فاراً منه إليه ومستعيذاً ومثنياً، ففنى عن مشاهدة نفسه إذ رأى ذلك نُقصاناً واقترب فقال: «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»(1).

فالغزالى يحدثنا عن أول مقامات التوحيد عند رسول الله ﷺ وهو التدرج من مشاهدة فعل الله، ثم الفناء عن مشاهدة الآثار والأفعال، ثم إرتقاء النظر بعد ذلك إلى الصفات؛ لأن الصفات هى مصادر الأفعال والآثار، ودلائل القدرة الإلهية. ولكن هل هذه درجة التوحيد التام عند الرسول ﷺ؟

لا يتم التوحيد إلا بالانتقال من الصفات إلى الذات. فالذات الإلهية هى منتهى قصد الموحدين، بل هناك درجة أخرى يحدثنا عنها الغزالى.وهى «الفناء فى الذات» وهذا أيضاً حدَّث به الرسول ﷺ. فقال «لا أحصى» ثناء عليك. فهو يخبر عن فناء نفسه وخروجه عن مشاهدتها.

وقوله «أنت كما أثنيت على نفسك» بيان أنه المثنى والمثنى عليه، وأن الكل منه بدا، وإليه يعود، وأن كل شىء هالك إلاَّ وجهه، فكان أول مقاماته نهاية مقامات الموحدين وهو أن لا يرى إلا الله تعالى وأفعاله فيستعيذ بفعل من فعل..»(2).

ثم يقرر الغزالى خلاصة هذا الفهم للوحدانية وشرعية الفناء فيها بقوله: «فانظر إلى ماذا انتهت نهايته إذا انتهى إلى الواحد الحق حتى ارتفع من نظره ومشاهدته سوى الذات الحق. ولقد كان ﷺ لا يرقى من رتبة إلى أخرى إلا ويرى الأولى بُعداً بالإضافة إلى الثانية، فكان يستغفر الله ويرى ذلك نقصاً فى سلوكه وتقصيراً فى مقامه»(3).

فكأن الفناء فى التوحيد هو أول قدم الأنبياء.

وجرى ابن عطاء على سنة الغزالى فقال: «وأصل المشاهدة ينقسم إلى ثلاثة أقسام: مشاهدة فعل بفعل. ومشاهدة صفة بصفة. ومشاهدة ذات بذات. فمن نظر إلى

(1) الغزالى: الإحياء جـ4 ص87.
(2) الغزالى: الإحياء ج4 ص87.
(3) الغزالى: الإحياء جـ4 ص87.

الحق بالحق تجلت له الأسماء والصفات وسريانها فى المكونات والعلم فى المعلومات. و من نظر إلى الأشياء بالعلم ظهرت له الصنعة فى المصنوعات والأفعال فى المعقولات. ومن نظر بالله لا به انقطعت الإضافة وتلاشت المحدثات وفنيت العبارات والإشارات. قال الشاعر:

الاحظـــه فى كل شيء رأيته   وأدعوه ســـراً باطناً فيجيب

ملأت به قلبى وسمعى وناظرى   وكلى وأجزائى فأين يغيب(١)

وهكذا يكون النظر بعين التوحيد يؤدى إلى الفناء؛ لأن الفناء الحق إن هو إلا توحيد خالص. وليس التوحيد الخالص على درجة واحدة؛ وإنما هو يتفاوت بتفاوت درجات الموحدين.

منازل السالكين:

ومثلما يهدف الفناء عند الغزالي إلى التوحيد؛ فكذلك يهدف إلى غاية أخلاقية، ولا يعتمد الفناء فى التوحيد سواء عند الغزالى أو عند الجنيد قدر ما يعتمد على هذه الغاية الأخلاقية حيث تتدرج فيها منازل السالكين في طريقهم إلى الحق بعد التخلق بالصفات المحمودة والانتقال إلي الفضائل الأخلاقية؛ فيمحو العبد المذموم من الصفات ويزيد المحمود جلاءً.

وللسالكين منازل ودرجات وخصائص إذا التزم بها المريد تأدب بآداب الطريق،وتخلق بأخلاق السائرين وعرف حقائق الفناء في التوحيد، ثم العودة من الفناء إلي البقاء. ولنشير هنا إلي «منازل السالكين» كما قدّمها الإمام أحمد الغزالي وهو الأخ الأكبر لأبي حامد الغزالي؛ لعلّنا نجد صلة روحية تجمع بين الأخوين في عالم التصوف، يستفاد منها تأثر الغزالي بأخيه في هذا الضرب.

وقد قسم الغزالي الأكبر هذه المنازل على ثلاثة: المنزل الأول: عالم الفناء. المنزل الثاني: عالم الجذبة. المنزل الثالث: عالم القبضة.

---

(١) ابن عطاء الله السكندري: القصد المجرد ص١٠.

ثم يوضح المقصود بهذه المنازل التى ينزلها السالك فى العوالم الثلاثة فيقول: «ومعنى قولنا عالم الفناء أن السالك والمريد يفنى فيه نفسه ويبقى وجوده ويمحى صفاته المذمومة، ومعنى قولنا عالم الجذبة أنه قد وقع فى جذبة الملك، ومعنى قولنا عالم القبضة أنه وقع فى قبضة الحق سبحانه وتعالى فيتصرف فيه من غير واسطة»[1].

ولابد للسالك من إتباع قواعد السلوك سواء كان فى عالم الفناء أو فى عالم الجذبة أو فى عالم القبضة. فإذا كان فى عالم الفناء فعليه أن يواظب على قول «لا إله إلا الله»، وإذا كان فى عالم الجذبة فلابد من المواظبة على قول «الله الله». وإذا كان فى عالم القبضة؛ فشرط عليه أن يواظب على قول «هو هو».

قال الإمام أحمد الغزالى: «وإنما كان ذكرك فى عالم الفناء لا إله إلا الله، وذكرك فى عالم الجذبة الله الله، وذكرك فى عالم القبضة هو هو. لأنك ما دمت سالكًا فى عالم الفناء، فالغالب عليك عالم وجودك العدلى. وما دمت سالكًا فى عالم الجذبة فالغالب عليك عالم وجودك الفضلى. فأجعل ذكرك فى عالم الفناء «لا إله إلا الله» لأن المستولى عليك عالم وجودك العدلى وصفاتك المذمومة، وأجعل ذكرك فى عالم الجذبه «الله الله» لأن المستولى عليك عالم وجودك الفضلى وصفاتك المحمودة؛ لأن كلمة «لا اله إلا الله» خاصيتها فى النفى والمحو، وكلمة «الله» خاصيتها فى التقوية والتنزيه المحمود، وما دمت فى عالم الفناء فأنت إلى النفى والمحو أحوج؛ لأن الغالب عليك الصفات المذمومة، ومادمت فى عالم الجذبة فأنت إلى التقوية والتنزيه أحوج لأن الغالب عليك الصفات المحمودة»[2].

حدثنا الإمام أحمد الغزالى عن عالم الفناء وعالم الجذبة: بقى أن يحدثنا عن عالم القبضة. قال: «أما اختصاص عالم القبضة بقولك «هو هو»، لأنك متى وصلت إلى هذا العالم فقد ذهبت عنك كدورات صفاتك العدلية وأشرقت عليك أنوار صفاتك

(١) الإمام أحمد الغزالى: التجريد فى كلمة التوحيد، ط مصطفى البابى الحلبى ط الثانيى ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م ص٦١.

(٢) الإمام أحمد الغزالى: التجريد فى كلمة التوحيد، ص٦٠، ٦١.

الفضلية، واتصل بك تَصَرُّف الحق سبحانه وتعالى من غير واسطة وصرت معدومًا بالإضافة إليك موجودًا بالإضافة إليه، فانيًا بالإضافة إليك، باقيًا بالإضافة إليه، فأجمل ذكرك فى هذا العالم «هو هو» لأن الموجود «هو» والباقى «هو»(١).

ومن الواضح فى هذا النص أن الفناء عند الإمام أحمد الغزالى هو الفناء عند أخيه أبى حامد، وهو أول منزل من منازل السالكين، وأنه ليس المنزل الأخير الذى تنتهى عنده مسيرة الطريق. ولكن المنزل الأخير عالم آخر يكون فيه السالك تحت قبضة الحق. وإنما كان الفناء هو أول المنازل، لأنه يحتوى على كلمة «لا اله إلا الله» التى تتضمن خاصية النفى والمحو من الصفات المذمومة والثبات والبقاء على الصفات المحمودة.

وهنا تدخل معنا علاقة الفناء بالذكر، لأن الذكر هو الوسيلة التى توصل إلى عالم القبضة بعد المرور على عالم الفناء وعالم الجذبة.

ويوضح الإمام أحمد الغزالى المقصود بالوجود العدلى والوجود الفضلى ويشير إلى أن فى الإنسان وجودين: وجودًا مذمومًا. ووجودًا محمودًا.

فأما الوجود المذموم فهو من عالم العدل وهو يشتمل على سبعة أجزاء عدلية وهى: الحس، والشغل، والهوى، وكدورة النفس، والنفس البشرية، والطبع؛ والشيطان من وراء ذلك. أما الوجود المحمود فهو من عالم الفضل ويشتمل على ثمانية أجزاء فضلية وهى: الحس، والفهم، والعقل، والفؤاد، والقلب، والروح، والسر، والهمة، والملك من وراء ذلك. ويقول الإمام أحمد الغزالى: «وكل جزء من أجزاء الوجود العدلى مقابل بجزء من أجزاء الوجود الفضلى. فالحس يكون مذمومًا ويكون محمودًا. فالحس المحمود فى مقابل الحس المذموم. والشغل فى مقابل الفهم، والهوى فى مقابلة العقل، وكدورة النفس فى مقابلة الفؤاد، والنفس فى مقابلة القلب، والبشرية فى مقابلة الروح، وفى مقابلتها جزء من المذموم لأنها جزء ثامن».

ثم يبين الهدف من وراء هذا التقسيم فيقول: «إنما كانت أجزاء الفضلى ثمانية

---

(١) الإمام أحمد الغزالى: التجريد فى كلمة التوحيد، ص٦٠، ٥٩.

وأجزاء العدلى سبعة، لأن لكل جزء من هذه الأجزاء بابًا من أبواب وجودك؛ فجعل أبواب وجودك الفضلى ثمانية بعدد أبواب الجنة فإنها دار الفضل. وجعل أبواب وجودك العدلى سبعة بعدد أبواب النار لأنها دار العدل»[1].

وهكذا نرى الإمام أحمد الغزالى على اتفاق مع أبى حامد الغزالى، إذ أن كلاهما يهدف من وراء ذلك إلى غاية أخلاقية تتهذب بها النفوس وتنصلح القلوب وتسير على المنهاج الصائب والقسطاس المستقيم، ولم يكن الفناء عندهما هو نهاية مدارج السالكين فقط بل هناك عوالم أخرى بعد حال الفناء هى أيضًا تتبع موضوع الفناء، فعالم الجذبة لا يحدث إلا فى حال الفناء وكذلك عالم القبضة.

من لم يبلغ مقام الفناء.. فكيف ينظر؟

ولكن أبا حامد الغزالى يحدثنا عن أولئك الذين لم يبلغوا مقام الفناء أنهم متفاوتون فى إفراد الوحدانية لله. فإذا كنا وجدنا أنه يحدثنا عن النظر بعين التوحيد المحض المؤدّى إلى الفناء، فإنه هنا يحدثنا ـ أيضًا ـ عن الذين لم يبلغوا مقام الفناء؛ ويرد ذلك إلى تفاوت درجات الموحدين ويقسّمهم الغزالى إلى قسمين: الأول: قسم لم يثبتوا إلا وجود أنفسهم وأنكروا أن يكون لهم رب يعبد. وهؤلاء فى نظر الغزالى هم العميان المنكوسين وعماهم فى كلتا العينين، لأنهم نفوا ما هو الثابت تحقيقًا، ولو سألنا الغزالى ما هو الثابت تحقيقًا؟ أجاب بأنه القيوم الذى هو قائم بنفسه، وقائم على كل نفس بما كسبت، لأن كل قائم إنما هو قائم به. أما هؤلاء العميان المنكوسين لم يقتصروا على هذا حتى أثبتوا أنفسهم.

وحفاظًا على وحدة التوحيد؛ فقد نجد الغزالى يدفع فى وجه أصحاب هذا الرأى فيقول: «ولوعرفوا لعلموا أنهم من حيث هم هم لاثبات لهم ولا وجود لهم، وإنما وجودهم من حيث أوجدوا لا من حيث وجدوا، وفرق بين الموجود وبين الموجَد. وليس فى الوجود إلا موجود واحد وموجد، فالموجود حق والموجد باطل من حيث هو هو،

---

(١) الإمام أحمد الغزالى: التجريد فى كلمة التوحيد، ص٥٢ , ٥٣

والموجود قائم وقيوم، والموجد هالك وفان، وإذا كان كل من عليها فان، فلا يبقى إلا وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[1].

أما القسم الثانى من الذين لم يبلغوا مقام الفناء عن أنفسهم؛ فيرى الغزالى ليس بهم عمى ولكن بهم عور لأنهم يبصرون بأحدى العينين وجود الموجود الحق فلا ينكرونه.

والفرق بين أصحاب القسم الأول، وأصحاب القسم الثانى هو فرق بين الإثبات والإنكار، فالفريق الثانى لا ينكر الوجود الحق لكنه ينكر فناء غير الموجود الحق. يقول: «والعين الأخرى إن تم عماها لم يبصر بها فناء غير الموجود الحق، فأثبت موجوداً آخراً مع الله وهذا مشرك تحقيقًا كما أن الذى قبله جاحد تحقيقًا».. يتضح من هذا؛ أن الفناء عند الغزالى هو عين التوحيد لأنه عين الإقرار الذى ينفى الجحود وينفى الشرك ويثبت التوحيد. ويتابع الغزالى قوله: «فإن جاوز حد العمى إلى العمش أدرك تفاوتًا بين الموجودين، فأثبت عبداً وربًا، فبهذا القدر من إثبات التفاوت والنقص من الموجود الآخر دخل فى حد التوحيد»[2].

ثم يبين تفاوت درجات الموحدين فيقول: «ثم إن كحِّل بصره بما يزيد فى أنواره فيقل عمشه وبقدر ما يزيد فى بصره يظهر له نقصان ما أثبته سوى الله تعالى؛ فإن بقى فى سلوكه كذلك فلا يزال يفضى به النقصان إلى المحو، فينمحى عن رؤية ما سوى الله تعالى فلا يرى إلا الله، ليكون قد بلغ كمال التوحيد، وحيث أدرك نقصًا فى وجود ما سوى الله دخل فى أوائل التوحيد، وبينهما درجات لا تحصى، فبهذا تتفاوت درجات الموحدين»[3].

يلاحظ مما تقدم عرضه فى هذا النص، إن الفناء عند الغزالى عقيدة: عقيدة إيمانية راسخة وليس حالاً يطرأ عارضًا على العباد. فهذه المرتبة الأخيرة هى ما نطلق عليها بـ «وحدة التوحيد فى حال الفناء».

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ ٤ ص٨٦.
(٢) الغزالى: الإحياء جـ ٤ ص٨٦ ـ ٨٧.
(٣) الغزالى: الإحياء جـ ٤ ص٨٧.

والغزالى ينبه فى كثير من المواضع على أن العبد إذا تحقق من الفناء فى التوحيد، يصل إلى هذه الوحدة التوحيدية الخالصة؛ أى أنه «لا يرى فى الوجود إلا واحداً ويعلم أن الوجود واحد، وإنما الكثرة فيه فى حق من تفرق نظره كالذى يرى من الإنسان مثلاً رجله، ثم يده، ثم وجهه، ثم رأسه، فيغلب عليه كثرته، فإنه إذا رأى الإنسان جملة واحدة لم يخطر بباله الآحاد، بل كان كمدرك الشىء الواحد، فكذلك الموحد لا يفرق نظره بين السماء والأرض وسائر الموجودات بل يرى الكل فى حكم الشىء الواحد»[1]. لماذا؟!!.. لأن نظره قد تجمع فلم يعد يرى إلا الله وهو عين الفناء فى التوحيد.

يقول الغزالى: «والفناء فى التوحيد إنما يقع فى هذا التوحيد. وذلك بأن يصير مُستغرقًا بالواحد الحق، حتى لا يلتفت قلبه إلى غيره ولا إلى نفسه، فإن نفسه ـ من حيث هى نفسه ـ غير الله، وإن لم يتحقق له معنى الغيرية بنظر آخر، وإعتبار على وجه آخر»[2].

وقد عبر الجنيد من قبل الغزالى ـ عن وحدة التوحيد أيضًا أو وحدة الشهود كما سلفت الإشارة.. فإذا انفرد القلب بالله وتخلص مما سواه فهم دقائق التوحيد وغوامضه التى لا يمكن التعبير عنها.. لأنها من الأسرار التى لا يجب أن تفشى وإفشاء سر الربوبية كفر. قيل للجنيد: «كيف الطريق إلى التحقيق؟ قال: بتوبة تزيل الإصرار، وخوف يقطع التسويف، ورجاء يبعث على مسالك العمل، وإهانة النفس بقربها من الأجل وبعدها من الأمل.. فقيل له: «بماذا يصل إلى هذا؟ فقال: مفرد، فيه توحيد مُجرَّد»[3].

الفناء ـ إذن ـ ليس فكرة نظرية وحسب، وإنما هو شهادة للوحدانية حيث يجمع العبد فى نظره وحدة التوحيد والفضائل الإلهية فتغنيه عن النظر إلى المخلوقات: مفرد، فيه توحيد مجرد!!

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٨٧.

(٢) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص١٨٢.

(٣) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص٤٩.

وحدة شهود لا وحدة وجود:

والوحدة فى حال الفناء عند الغزالى والجنيد ـ كما سبق القول مراراً ـ ليست وحدة وجودية ولكنها وحدة شهودية يتم فيها التفرقة بين العبد والرب.

وقد دار الغزالى كثيراً حول هذه المشكلة الميتافيزيقية وحاول أن يقدم لها حلاً على أساس من التجربة الباطنية المعاشة، وعلى أساس من الذوق والشعور وليس على أساس من العقل والتحليل. فعندما يقول: «بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرها بالنسبة للأشياء فيمكن أن ندرك الشىء الواحد، على أنه كثير، كما يمكن ندرك الكثير على أنه واحد»[1]. يمكن أن نفهم الوحدة من هذا القول على أنها وحدة شهود إذ هى شعور يتم عند الصوفى فى حال الفناء.

ولو كانت الوحدة عند الغزالى وحدة وجود، لما كان فرّق فيها بين العبد والرب، ولكنه كان حريصًا على التمييز بين المخلوق والخالق، ولا يقدح هذا فى عقيدة التوحيد.

فمهما كان العبد قريبًا من الله فلا يعنى ذلك أن تغييراً حدث فى الذات الإلهية وإنما يعنى وصف القريب منه؛ قُربًا بالصفة وليس بالمكان. قال الغزالى: «فإن الحبيب هوالقريب من الله تعالى، والقرب من الله فى البعد عن صفات البهائم والسباع والشياطين، والتخلق بمكارم الأخلاق التى هى الأخلاق الإلهية، فهو قرب بالصفة لا بالمكان. ومن لم يكن قريبًا فصار قريبًا فقد تغير، فربما يظن بهذا أن القرب لما تجدّد فقد تغير وصف العبد والرب جميعًا إذ صار قريبًا بعد أن لم يكن وهو محال فى حق الله تعالى، إذ التغير عليه محال، بل لا يزال فى نعوت الكمال والجلال على ما كان عليه فى أزل الأزال»[2].

فالتمييز والتفرقة بين العبد والرب سواء كان عند الغزالى أو الجنيد من العلامات الدالة على وحدة الشهود وعلى وحدة التوحيد.

---

(١) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٣٢٨، وكذلك انظر: المقصد الأسنى الصفحات ٢٤، ٢٥، ٨٠، ٨١.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٣٢٨؛ وراجع للمؤلف: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ ص١٥٥.

فهؤلاء المخصوصون بأنعم الله الذين أعتزل الحق بهم، وجُردِّت الألوهية لهم، يكونون فى اسم الجمع وهو دلالة على وحدة الشهود،وفى اسم التفرقة وهو عنوان على التمييز بعد الجمع؛ يقول الجنيد: «ومن بعض ما به حبسهم، فكانوا فى ابدائه شواهد مكنون إخفائه، فكلما طالعهم بما لا حظهم أرمس مستدرك المكان بكون خفى الكتمان، وهم فى شواهد ما يطالعهم به على ترادف ما اطلعهم به عليه، ثم يطالعهم فيما به يطالعهم، مطالعات سر المحترز المرتجف عليهم به فى إظهار ما كمنه»(١).

وإنما تتم معرفة الله عند الجنيد بمعرفة التوحيد حيث يدرك فيها العبد وحدة الشهود. «والله لا يرى بالحواس لأنه غير مجسم، ولا يدرك بالعقل لأنه لا يرقى إليه عقل؛ وإنما يعرف معرفة ذوقية مباشرة، لا تقوم على منطق ولا تعول على إستدلال عقلى، وإنما هى اتصال بالله وفناء فيه.. وهذا فى رأى الجنيد توحيد الخواص أو توحيد الشهود الذى يتصل فيه العبد بالمحبوب الأعظم(٢).

ولعلّك تلاحظ تعبير الجنيد عن وحدة الشهود عندما تراه يصف أحوال المشاهدين الذين ذاقوا شهادة الوحدانية وعركوا عوالم الروح، ماذا عساهم يكونوا غير أنهم رهائن أشباح أسرى رهقوا بالمحو فى ملكوت العزة وذابوا بالفناء عن ما سوى الله؟!.. يقول الجنيد: «فلو رأيتهم بعين إشهاده إيَّاهم،وكون فيما فيه أحلهم، لرأيت رهائن أشباح أسرى واجتناح جوائب أرواح سرى، قد رهقوا بالمحو فى ملكوت عِزه، وأرهقوا بفرط إبتلاء الحق لهم بفقده»، مما هم به منه يصرخون، وبه إليه فى غمرات الكرب يضجون، قد جمع أنفاسهم فى أنفاسهم، وحبس أرواحهم فى أرواحهم، فهم به عليه يترددون، ومنه به إليه يتوحَّدون» فالفناء ها هنا إنما هو فناء فى التوحيد.. ليس إلاّ!. ولا ينبغى أن يُحمل على غير هذا المحمل.

---

(١) أبو القاسم الجنيد: فى الألوهية، مخطوط ضمن رسائل فى التوحيد لوحة ٦٠ش.

(٢) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص٧٢؛ وكذلك انظر د. جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ـ ص٣١٨.

قال الجنيد: «وهذا بعض علم التوحيد مما لوَّح إليه به صفوته»[1].

ذلك هو مقام الجمع الدال على وحدة الشهود فى حال الفناء. وقد سئل الجنيد مرة عن رجل غاب اسمه وذهب وصفه، وامتحى رسومه فلا رسم[2] له. فقال: «نعم.. عند مشاهدته قيام الحق له بنفسه لنفسه فى ملكه، فيكون ذلك معنى قوله: أمتحى رسومه، يعنى علمه وفعله المضاف إليه بنظره إلى قيام الله له فى قيامه..»[3].

ولا يخرج الغزالى عن مدلولات هذا المعنى عندما يقول فى علامة حب الله للعبد: «أن يتولى الله تعالى أمره ظاهره وباطنه. وسره وجهره، فيكون هو المشير عليه، والمدبر لأمره، والمزين لأخلاقه، والمستعمل لجوارحه، والمسدد لظاهره وباطنه، والجاعل همومه همًّا واحدًا، والمبغض للدنيا فى قلبه والموحش له من غيره، والمؤنس له بلذة المناجاة فى خلواته، والكاشف له عن الحجب بينه وبين معرفته[4]. وهذا من الأصول القوية التى يرتكز عليها الفناء فى التوحيد عند الغزالى.

هناك إتفاق - إذن - بين الجنيد والغزالى حول مفهوم وحدة الشهود بما يجرى فيها على العبد من رعاية إلهية ليس لها وصف ولا حد فيُعرب عنها بلفظ معلوم.

وقد سبق أن بيَّنا أن نيوكلسون رفض نسبة الغزالى إلى الوحدة الوجودية واعتبر ذلك من النقاط الجوهرية التى لم تجرح من أجلها عقيدته فى الإسلام. فهو بجانب تقديسه للشرع فقد أوصد الباب فى وجه مذهب وحدة الوجود ووافق أهل السنة بقوله معهم إن الله تعالى ذات واحدة، مخالفة للحوادث. وإن العبد عبد والرب رب. وقال

---

(١) أبو القاسم الجنيد: فى الألوهية، مخطوط ضمن رسائل الجنيد فى التوحيد ص٦١ ى وكذلك انظر تحقيق د. على حسن عبدالقادر لرسائل الجنيد ص٤٩.

(٢) الرسم كما عرفه ابن عربى: «نعت يجرى فى الأبد بما جرى فى الأزل (اصطلاحات الصوفية، ملحق التعريفات ص٢٣٣).

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٢٧.

(٤) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٣٢٩.

نيوكلسون أيضًا: «بهذا المعنى الروحى العميق فهم الغزالى الألوهية فقرب الله من قلوب الخلق، ولكنه قرب «الله» لا «الكل فى واحد»[1].

وهذا حق. وهى لفتة جديرة بالنظر من العلاَّمة نيوكلسون. فالغزالى لا يرى القرب بالمكان - كما سبق ذكره - ولا يجيز حدوث التغيِّر على الله فإن ذلك من ضروب المحال.ولكنه يرى ترقى العبد فى درجات القرب إنما يكون بالصفة أى التحلى بمكارم الأخلاق الفاضلة. وإليه إشارة الغزالى بقوله: «فكلما صار أكمل صفة وأتم علمًا وإحاطة بحقائق الأمور، وأثبت قوة فى قهر الشيطان وقمع الشهوات، وأظهر نزاهة عن الرذائل صار أقرب من درجة الكمال.. ومنتهى الكمال لله، وقرب كل واحد من الله تعالى بقدر كماله..»[2].

ثم يبين أن مساواة العبد لله محال؛ وأن تصور ذلك فى حق الله محال أيضًا؛ فهو شوب وكدورة تلحق بعقيدة التوحيد والتنزيه.

قال: «فإنه لا نهاية لكماله (الله) وسلوك العبد فى درجات الكمال منتهاه؛ ولا ينتهى إلاَّ إلى حد محدود فلا مطمع له فى المساواة، ثم درجات القرب تتفاوت تفاوتًا لا نهاية له أيضًا لأجل إنتفاء النهاية عن ذلك الكمال».

فالوحدة عند الغزالى لا تخلط بين العبد والرب وتُميز تمييزًا تامًا بينهما، فمهما كان العبد قريبًا من الله، فلا مطمع فى المساواة. فالوحدة ها هنا وحدة شهودية توجب القول بالأثنينية بين الله والعالم فلا يكون فيها اتحاد أو حلول أو وحدة وجود.

ويشير ستيس إلى حقيقة نظرية «الفناء فى الله Absorbtion, in god» عند الغزالى، ويذكر أن الغزالى فى هدوء فلسفى ينكر تفسير هذه التجربة على أنها تقتضى الوحدة مع الله[3]. ويراها بالتأكيد متفقة مع الإثنينية Dualism ومذهبه فى الفناء كان ذا طابع سيكولوجى. ويرى ستيس أن الوصف السيكولوجى للفناء لا يقتضى من تلقاء

(١) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٨٤.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص٣٢٩.

(٣) Stace; Mysticism and philosophy, p. 186.

نفسه أى نظرية منطقية أو وجودية فى الوحدة أو الكثرة؛ لأن كلا النظرتين تتسق معه.. وهو (أى الغزالى) يذكر أن الفناء غيبة الوجود الفردى للذات فقط.. وعلى ذلك فالغزالى يعطى تفسيراً Interpretation لتجربة الفناء مغايراً لتفسير البسطامى والحلاج، مع أن التجربة واحدة[1].

وإذا كان الغزالى يعطى للفناء تفسيراً أو تأويلاً أو ترجمة يختلف بها عن البسطامى والحلاج فهو يتفق تماماً مع الجنيد؛ لأن تجربة الجنيد فى حال الفناء تجربة شعورية خاصة. وهى تجربة معتدلة لا توحى بشىء من الشطح أو قول من الإتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ولكنها توحى بالرسوخ والتمكين.

وقد كان الغزالى يرى أن التخلص بقطع العلائق وقمع الشهوات سبيل لا شك فيه إلى الكمال الذى يتحقق به القرب[2]. ولا يكون العبد قريباً من الله إلا إذا أراد الله القربة له، لأنه هو الذى يتولى أمره فى الظاهر والباطن، وفى العلن والخفاء ـ ويدبر له أمره طالما أسقط التدبير مع الله. فمن قرب العبد من ربه ـ وهو تعبير عن حال الفناء ـ وقعت الأخطاء وأنحرف البعض عن مقاصد الطريق.

ولا يفهم من القرب ـ كما ينبّه الغزالى ـ إلا الإقتداء والتخلق بأخلاق الربوبية حتى تنصقل الصفات بإكتساب محامد الخصال كالعلم والبر والإحسان واللطف وغير ذلك من الصفات الإلهية التى تشير إليها مكارم الشريعة. وهو على الدوام يحرص حرصاً شديداً فى المواظبة على النوافل بعد إحكام الفرائض، ولا قربة إلى الله إلاّ بذلك كما قال الله تعالى: «لا يزال يتقرب العبد إلىّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به..»؛ وإن الغزالى من أجل ذلك ليقول: «وهذا موضع يجب قبض عنان القلم فيه فقد تحزّب الناس فيه إلى قاصرين مالوا إلى التشبيه الظاهر، وإلى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة إلى الإتحاد. وقالوا بالحلول، حتى قال بعضهم: أنا الحق. وضل النصارى فى عيسى عليه السلام فقالوا: هو

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢١٧، ٢١٨.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ٤ الصفحات ٣٢٩، ٣٠٦، ٣٠٧.

الإله؛ وقال آخرون منهم: تذرع الناسوت باللاهوت، وقال آخرون: اتحد به. وأما الذين انكشف لهم استحالة التشبيه والتمثيل واستحالة الإتحاد والحلول واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر فهم الأقلون»[1]. هم أصحاب الاعتدال فى التصوف السنى.

وقد بين الغزالى ـ كما سبقت الإشارة ـ فى «الرد الجميل» وغيره، تهافت كل هذه المواضع والآراء.. ذلك كله يوضح لنا موقف الغزالى المعتدل الذى يختلف به عن موقف البسطامى والحلاج ولكنه يتفق مع موقف الجنيد فى حال الفناء. ولم تكن تجربة «الفناء فى التوحيد» عند الغزالى إلا تجربة ذوقية ترتبط بالكشف وتصاحب له: «والكشف عند الغزالى نور من الله يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة»[2]. وهو أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق إتضاحًا يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه.. ثم ماذا؟!!.. ألا يذكرنا هذا بالتجربة الوهبية لحال الفناء التى أشار إليها الجنيد؟!

فلم يكن الفناء عند الجنيد غير تجربة وهبية لا تتحقق إلا بعد أن تصفو العلاقة مع الله صفاءًا تزول فيه الحجب فيظهر نور الله فى القلب. وتلك هى هى التجربة التى يَعْبُر فيها العبد مراحل الفناء إلى البقاء بتوحيد الواحد.

الفناء ـ إذن ـ عند الجنيد لا يخرج عن كونه تجربة وهبية.

وهل كان الكشف عند الغزالى إلا تجربة وهبية؟!

إن حال الفناء بين الجنيد والغزالى وهبى، كشفى، ذوقى، معتدل لا شطح فيه ولا جنوح يقول الجنيد: «أعلم أنك محجوب عنك بك، وأنك لا تصل إليه بك، ولكنك تصل إليه به، لأنه لما أبدى إليك رؤية الاتصال به، دعاك إلى طلب له فطلبته، فكنت فى رؤية الطلب برؤية الطلب والإجتهاد لإستدراك ما تريده لطلبك، كنت محجوبًا، حتى يرجع الإفتقار إليه فى الطلب، فيكون ركنُك وعمادُك فى الطلب بشدة الطلب، وأداء

(١) الغزالى: الإحياء جـ٤ الصفحات ٣٢٩، ٣٠٦، ٣٠٧.

(٢) الغزالى: الإحياء جـ١ ص٢٠.

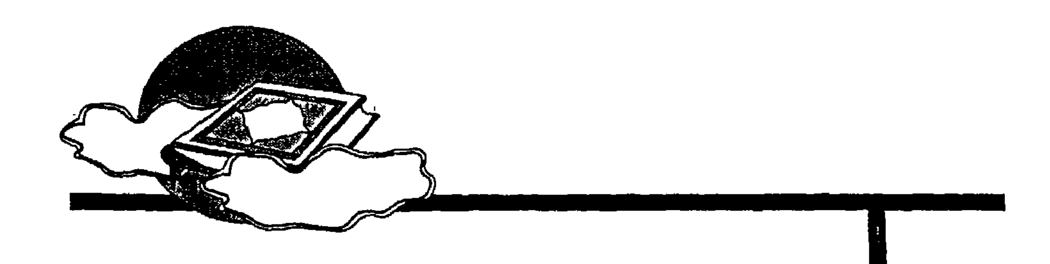
حقوق مـا انتخب لك من علم الطلب، والقيام بشـروط ما اشترط عليك فيـه، ورعاية ما استرعاك فيه لنفسك، حمـاك عنك؛ فيوصلك بفنائك إلى بقائك، لوصولك إلى بغيتك، فيبـقى ببقائه، وذلك أن توحـيد الموحد باق ببقـاء الواحد، وإن فنى الموحد، فحـينئذ أنت أنت، إذ كنت بلا أنت، فبقيت من حيث فنيت»[1].

هذا نص طويل.. لكن فيـه خلاصة فهم الجنيـد للفناء فى التوحيد.. فـيه أن تجربة الفناء وهبية.. وفيه أن الإجـتهاد من العبد يقوم على تطبيق أركان الـشرع كيما ينال هذه التجـربة الوهبية، لـعل هذا ما قصـده الجنيد بعلم «الطلب». وفـيه رعاية حـقوق الظاهر والباطن من آداب المعاملات.

وفيه ـ أخيـراً ـ «العبور» من الفناء إلى البقاء؛ وهو مـا يدل على أخص خصائص مذهب الجنيـد فى الفناء وهو ما أراده بقـوله: «إن توحيد المـوحد باق ببقـاء الواحد. وإن فنى الموحد».

التوحيد ـ إذن ـ عـمدة التصوف الإسلامى بقسمـيه، السُّنى والفلسفى، وأن الذى يميز تصوف الغـزالى وتصوف الجنيد هو «الفناء فى التوحيـد»، وأن الوحدة التى يرومها كل منهما إنما هى وحدة توحيد تقدم الفـضل الإلهى على حظوظ العباد. وحدة التوحيد أو وحـدة الشـهـود كلتـاهـما أهم مـا يخـتص به الفـنـاء فى التـصوف الـسُّنى: الفناء فى التوحيد.

(١) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد، مخطوط ضمن رسائل فى التوحيد لوحة ٦٥ى.



خاتمة.. ونتائج البحث



خاتمة ونتائج البحث

(١)

الفناء فى التصوف السنى لا يخرج عن الحدود، ويتسع لإستيعاب الحقيقة والشريعة معًا، ولا يلفظ صاحبه بما يهتك حرمة الدين أو حرمة الشرع أو قانون الإعتدال على السواء.. إنما الفناء قصد العابد فى عالم الأرواح، وهدف الفاهم للحدود الشرعية؛ وغاية الناظر الحكيم؛ والجميع سواء أمام حكم القضاء.

حكم القضاء!!.. وما هو حكم القضاء؟!

أن يكون الله تعالى بعيداً عن لحوق التجسيم والتشبيه، وقضاؤه على عبادة نافذ، العابد منهم والفاهم والناظر، ونفاذه يقضى بأن لا تدركه الأبصار ولا تعرفه العقول والأذهان. ولكن.. كيف يتحقق الفناء فى الله؟.. الإجابة فى بساطة المؤمن هى أن يجور الإنسان على نفسه ويلزمها الطاعة،ولو أدرك لعرف أن هذا ليس من باب الجور ولكنه من باب العزة والكرامة؛ فتعلو فى كفة أخرى نفثة الروح الإلهية، ونفخة الذات العلية، فيصل الإنسان إلى الله تعالى بعد مجالدة عسيرة فى بذل المجهود، وفى كل خطوة يخطوها نحو الغاية يشعر بالهبات الإلهية والعطايا الربانية.. شريطة أن يكون ذلك ناشئًا عن الطاعة الخالصة، والإستقامة الصحيحة اللازمة للشريعة والعقيدة، ولزومها للطريقة والحقيقة فوق كل اعتبار.

أن تصير نفس الإنسان فياضة بالمعانى الروحانية، فهذا لازم من لوازم الإستقامة. وأن يعزب حسه عن الوجود؛ ويستغرق بنفسه وذاته فى جلال واجب الوجود؛ فهذا شرط من شروط الطاعة. وأن يفنى فى الذات الإلهية ويستعد للإلهامات الربانية، فهذا ناتج عن منتهى الطاعة ومنتهى الإستقامة.

وهنا يتميز الرجل المتصوف ويفترق الصوفية.

رجلان: رجل جذبته نشوة الفناء فطفق يصيح «أنا الحق» ولا يصخ لصوت الشرع ونداء الاعتدال. وآخر جذبته نشوة الفناء - أيضًا - لكنه - أصاخ للإعتدال فلم ينطق بما يضاد العقيدة أو يعارض الشرع أو يخالف الإتزان.

ويقتضينا هذا إلى نوع من التحليل: فإذا بلغ العبد الفناء فقد تحقق من الوصول، وهانت عليه الدنيا - كل الدنيا - وصارت الكثرة بالنسبة إليه وحدة، وقد تعقبه أطوار يفنى فيها عن الفناء نفسه؛ ولكن هذه الحالة لا تدوم لأحد من البشر، ولا يتحول فيها العبد إلى طبيعة أخرى، بل لابد أن يبقى على طبيعته البشرية حفاظًا على التكاليف والقواعد الشرعية. فبعد مرحلة فناء الفناء يجئُ البقاء ويعود العبد مرة أخرى إلى آثاره التى كان عليها والى طبيعته البشرية التى يظن أنه غاب عنها.. لكنه يعود وهو متحقق من العرفان. وهذا هو الفناء الشرعى - العودة من الفناء إلى البقاء - وهو الفناء عن شهود السوى.

(٢)

وفى حال الفناء - أيضًا - قد تأخذ العبد الجذبة الإلهية فتسلب لبه، وتقتضى على البقية الباقية من عقله وإدراكه، وفى ذلك رحمه به، ومحافظة على الخلائق الذين يعاشرهم ويقضى معهم حياته. فقد تزل قدمه فيفشى الأسرار، ويهتك حرمات الغيب، ويبيح مالا يستباح من المغالق والخوافى. فيأخذه الله أخذًا إلى جانبه بحيث لا يدرى من أمره شيئًا ويظل فى حالة ذهول دائم ومستمر إلى أن يقضى الله أجله. وفى المجاذيب كثير من هؤلاء يظلون فى حالة فناء دائم، وصعق مستمر، وهم لا يدرون من أمرهم شيئًا سلبهم الفناء عقولهم،و قبضهم الله بما أطلعهم عليه من الكشوفات والأسرار، وصاروا ممن يؤثرون الفناء على البقاء. بل لا يؤثرون شيئًا؛ لأنهم مسلوبون الإرادة. وهنا تتوقف عنهم أحكام الشريعة، فلا صلاة ولا عبادة ولاتكاليف ولكن استغراق ثم استغراق ثم استغراق.. إلى غير انتهاء. وها هنا ظن من ظن أن الفناء مرض! ولكنه ليس من جنس المرض. فعالم الجذبة بعد الفناء؛ سلبٌ للقدرات البشرية، وسلب للشعور بالأشياء. هنالك لا يحاسب العبد ولا يؤاخذ على شىء يخرج منه. فإن قال «أنا الحق» لا يضر.

وإن قال «أنا الله» لا ضرر منه وهل يحاسب مجذوب؟ وهل يعاقب أو يؤاخذ من سلب عقله وذهب مع الذاهبين؟!!.

أنت تحاسب حاضر العقل، يلفظ بحكمة وينطق بحساب، ولكنك لا تحاسب من فقد لبه وصار من المجاذيب. لذلك لم يتورّع الذين لم يفهموا طبيعة الفناء فى الحكم على أولئك الذين صعقتهم الجذبة الإلهية. فراحوا يكفرونهم ويشوهون آثارهم وسيرهم. وهم ـ والله ـ أبرياء من ذلك كله.

حكم القوى على الضعيف!! وحكم العاقل على المجذوب!!

(٣)

بيد أن المتمكنين والراسخين الذين مروا بالفناء وحافظوا على تعاليم الشرع وآثروا الصحو والحضور، لم ينطقوا بشىء يخالف الشرع، ولم يركلوا الإعتدال وهم فى أعلى مراتب الوصول؛ عندما يبقوا، أو يشعروا بهذا البقاء فى الحقيقة الإلهية، ولكنهم كانوا حاضرين بالحق مع الخلق، واثقين من قدراتهم على التحمل، لأنهم واثقون من قدرة الله فيهم. ولم تكن ـ عندهم ـ حالة «الفناء» التى مروا بها سوى حالة عارضة.. عادوا منها بعد أن خاضوا غمارها إلى إثبات الكثرة فى الوجود، والتعدد فى المخلوقات، فظلت آثارهم محفوظة،.ومقاصدهم عالية لا يعابون ولا يرمون بشىء يعيبهم أو ينقص عندهم مسيرة الإعتدال والوسطية.

والشىء الذى جعل أصحابه الشطح من المتصوفين فى كفة وأصحاب الاعتدال فى كفة أخرى هو هو الشىء الذى جعلنا نقسم بحثنا إلى حالات الشطح والجنوح، وإلى حالات المنع والعقال؛ وندرج تحت حالات الشطح والجنوح ـ البسطامى، والحلاج، ومحيى الدين بن عربى، وتحت حالات المنع والعقال الدالة على الرسوخ والتمكين، الحارث المحاسبى، والسرى السقطى، وأبا القاسم الجنيد، والغزالى.

وللحارث المحاسبى، والسرى السقطى فضل كبير على الجنيد ومنهجه المعتدل. وعلى الغزالى الذى تشرّب هذا المنهج، وقعّد التصوف بقواعد عُرف بها، ولم يعرف

التصوف بهذه القواعد والأصوال، ولم يكتسب الشرعية بين مختلف الفرق المؤثرة فى الإسلام إلا بفضل ما كتبه الغزالى وتأثر به من هؤلاء الأقطاب المعتدلين.

(٤)

فى هذا البحث كان الاعتدال مجلواً فى التصوف،وكان أوضح دليل على التصوف السنى بصفة خاصة، وكان أدق بيان فى حال الفناء، وبهذا الجلاء والوضوح والدقة، اعتبرناه عماداً لتصوف قصدناه.

(٥)

تميز تصوف الجنيد بأنه أول من تحدث بدقة فى الفناء فى التوحيد وإن سبقته بعض القشور فى ذلك. والفرق بينه وبين تصوف البسطامى والحلاج مثلا. هو مزلة قدم «الفناء». كان الجنيد من الراسخين فلم تصدر عنه الشطحات، ولم يتحدث بما يدل على الحلول فى حال الفناء. كان يؤثر الصحو على السكر.. والرسوخ والتمكين على الإنزعاج والحركة والتلوين، كان تصوفه معتدلاً موزونًا. ولم يكن حال الفناء عند الجنيد إلا تعبيراً عن التصوف المعتدل الذى يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويحافظ على الحدود والتكاليف، ويرعى فضيلة العلم والعمل ويربط بينهما ربطًا محكمًا.

(٦)

ولا نخال الغزالى خرج عن منهج إستاذه. فقد حدثنا فى «المنقذ» أنه تلقى علوم الصوفية من المأثورات المتفرقة عن المشايخ والأئمة المعتدلين وكان الجنيد واحداً منهم، بل هو أولهم. «والإحياء» مؤلف الغزالى المعتبر ملئ بأحاديث عن الجنيد، وتجربة الغزالى فى الفناء هى عينها تجربة الجنيد وإن زاد عنها بالتوسع فى الكشف الصوفى.

والمنهج بين الغزالى والجنيد مشترك يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويحافظ على فضيلة العلم، وينبذ الشطح ودعاوى الحلول والإتحاد وغيرهما.

(٧)

التصوف السنى جملةً تصوفٌ معتدلٌ.. وحال الفناء أكبر مزية تميز بها التصوف

السنى، فهو لا يتميز بـالإتحاد ولا يعرف بالحلول ولا تدل على نظرية وحدة الوجود فكل هذا له من مصـادر التصوف فى الحضـارات والديانات الأخرى نصيب معـروف،فالذى يمـيز التـصوف الإسـلامى عن غـيره هو حـال الفناء، وليس الفناء فـقط وإنما الفناء فى التوحيد.

(٨)

إذا كنا نؤمن بالتجربة الروحية المشتركة، ونؤمن كذلك بالمنهج الواحد المشترك بين الجنيد والغـزالى، وأن هذا الأخير قـد تأثر بمفهـوم الفناء عند الجنيد، فلا ينـبغى علينا أن ننكر البصـمات الخـاصة لكل منهمـا، فهذا مـبدأ مقـرر فى دراسة أحـوال الشخصـيات الصـوفيـة إن لـم يكن أحوال الشـخصـيات بـصفـة عامـة، وهو مراعـاة الفروق الفـردية والتجربة الذوقية الخاصة لكل شخصية.

فقد لاحظنا أن كلاً من المفكرين الصوفيين له طريقـته الخاصة فى التعبير عن فكره الصوفى، فمن أفـضال الغزالى على الفكر الصوفى أنه أخـرج هذا المضمون الروحى من مرحلته الأولى التى كان فيها سلوكًا يتلقـاه التلاميذ من صدور المشايخ وتعاليم الأساتذة إلى مرحلته الثانية التى أضحى فيها علمًا له كيانه الخاص ومعالمه الذاتية.

(٩)

ظهرت مـعانى الفنـاء عند صوفـية القرن الثـالث والرابع بالتـحديد وكـثرت هذه المعانى لما كثر الكلام فيها، فمن الصوفية من خرج «بالفناء» عن مفهومه الصحيح وأوغل فى التطرف والغلو، ونـادى بالشطح، وبالحلول والإتحـاد أو الشـعور بهـمـا. ومنهم من أعطى للفناء تعريفًا أخـلاقيًا يواكب الإعتدال، ويساوق الشريـعة من كتاب وسنة. وهذا من أهم النقاط الجـوهرية: المعنى الأخلاقى للفـناء الذى يكاد يكون الغزالى قـصر الفناء عليه. وهذا المعنى: هو التـحلى بالصفات المحمـودة والتخلى عن الصفـات المذمومة، أو فناء الصفة السيئة وبقاء العبد على الصفة الحسنة.

(١٠)

من دلائل الإتجاه الصوفى المشترك بين الجنيد والغزالى؛ أننا نجد الجنيد قد أول شطحيات البسطامى ملتمسًا له الأعذار.. واعتبرنا ذلك تحولاً من الجنيد عن موقفه المعتدل. وانتهج الغزالى منهج الجنيد فى تأويل شطحيات البسطامى والحلاج، لكن الغزالى أضاف قاعدة هامة هى بمثابة الإتجاه المعتدل فى التصوف السنى. وهى التى غفرت للغزالى إلتماسه العذر سواء كان للبسطامى أو للحلاج، فالشطح - فى رأيه - لا يصدر إلا عن خبط فى العقل وتشويش فى الخيال، لقلة إحاطة الصوفى بمعنى الكلام، ولعدم ممارسته لعلوم الشريعة واعتماده على الحقائق ولا فائدة من الشطح عند الغزالى غير أنه يشوش القلوب، ويدهش العقول، ويحير الأذهان.

(١١)

المعنى النفسى للفناء هو وصف للحالة فقط، ولا تبدو له قيمة إلا من الناحية الوصفية. أما من يدرك أعلى ما يصل إليه مجهود المتدين فلا يعيب الفناء بأنه مرض؛ لأنه لن يخطر بباله أن التصوف ملكة روحية زائدة، شأن جميع الملكات الجسدية والمهارات البدنية.

(١٢)

التصوف علاقة خاصة مخصوصة بين العبد وخالقه، ولا أحد يدرى طبيعة هذه العلاقة الروحية غير الله، لذا فالحكم على هذا أو ذاك بالكفر؛ خطأ لا يغتفر.

(١٣)

التصوف السُّنى هو الأصل، والمصدر، والمضمون، لكل تصوف فلسفى جاء بعده فى الإسلام؛ ولا يفهم التصوف الفلسفى عند فلاسفة الصوفية بغير الرجوع إلى تصوف الأوائل من روّاد العارفين.. ذلك التصوف السُّنى الذى يُشكِّل أكبر قيمة روحية تتصل بمعدن الثورة الهائلة التى أحدثها أقطاب التصوف فى ثقافتنا الروحية.. ومن هذه القيمة

الكبرى تمددّت الشعلة وتوهجت، فأسفرت عن تخريجات عديدة وتأويلات مختلفة يتسع لها ما يبدو فى التصوف الفلسفى من تصالح بين العقل والذوق، وتضامن بين النظر والإستبصار.. أختر لنفسك أية شخصية من الشخصيات الفلسفية الصوفية إن شئت؛ وفتش عن الجذور الأصيلة فى فكر هذا المتصوف الفيلسوف.. فماذا عساك واجداً؟!.. إنك لا تستطيع أن تجد المصادر الفلسفية الغريبة عن الإسلام: كتابه وسنته؛ إلا ويتقدّمها «مضمون» التصوف السُّنى، ولتكفى الإشارة فقط إلى «التجربة الروحية» وهى تجربة من معدن «المضمون» تستمد روافدها، ومن فهم القرآن الكريم والسنة النبوية تستقى أصولها، وعليه.. فالتصوف السُّنى هو المصدر الأصيل لكل تصوف فلسفى - مع إختلاف التخريج - ظهر فى الإسلام.




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية

أحسَّ الكاتب بحاجة العصر الذى يعيشه، ويلمس عن قرب أوهامه وأهواءه وتطلعاته؛ إلى الثقافة الروحية وقيم «الوجود الروحى» كعنصر من العناصر الأصيلة فى ثقافتنا العربية وتراثنا الخالد؛ فلم يَجد خيرًا من التصوف يستقى منه روافد ذلك الوجود الروحانى الخالد فى كل ثقافة إنسانية، وفى كل حضارة من حضارات الأمم: قديمها وحديثها؛ فضلا عن تغلغل هذا الوجود فى أعماق ثقافتنا الإسلامية ممثلا فى التصوف.

ففى التصوف، قوة روحية هائلة تتصدى لكافة النزعات التى تجعل الفرد أسيرًا لقيود تكبِّله بأغلال الفوضى الفكرية والروحية ولا تفتح أمامه طلاقة القدرة والتجريد فى سبح الروح مُفردًا فى طراز رفيع من المدارك العلوية هو بلا ريب: طراز الروح والضمير.

والتصوف السُّنى شريان أصيل يضرب بجذوره فى أغوار الكتاب الكريم، والسُّنة النبوية الهادية؛ ويقيم بناء الحياة الروحية على هدى من مضمون الكتاب الكريم؛ فهو «المضمون» وهو الأصل الأصيل؛ لكل نزعة روحية عالية، ظهرت من بعد فى التصوف الفلسفى وشبه الفلسفى، ولا غناء لباحث فى التصوف الفلسفى عن الرجوع إلى مصادر التصوف السُّنى باعتباره الأصل والمصدر الذى استقى منه التصوف الفلسفى روافده، فإن الذى يقرأ ابن عربى وابن سبعين وهما من أقطاب التصوف الفلسفى لا يستطيع الفصل بين الجذور الأولى لهما وبين التصوف السُّنى، وبخاصَّة إذا وضعنا التجربة الروحية والمعاناة الباطنية موضع الاعتبار. ناهيك عن «الموضوعات» التى تبدو مشتركة بين الصوفية: فلاسفة وسنية؛ فمدار هذه الموضوعات فى التصوف السُّنى هى هى عينها مدار الموضوعات فى التصوف الفلسفى وإن كان الأخير يتميَّز بإفراط النزعة العقلية ومباحث الفكر، والمصالحة بين العقل والذوق أو بين النظر والتألُّه.

من أجل ذلك، ركَّز الكاتب فى موضوعات كتابه هذا [illegible] لسُّنى فأقامه على فضيلة «الاعتدال» تقع وسطًا بين إفراط وتفريط، وما [illegible] هو المصدر والمضمون لكل تصوُّف فلسفى جاء بعده؛ فقد أراد الكاتب [illegible] بحث من أولى مراحلها، وهو فى ذلك مع النشأة والتحوُّل والتطوُّ[illegible] جازم بخصائص التصوف السنى باعتبارها هى هى عين «المضمون» كـ[illegible] خلال بحثه عن «الجنيد» و«الغزالى»..

د/ مجدى إبراهيم